

**ISTITUZIONI  
FILOSOFICHE  
ELEMENTARI PER  
LODOVICO  
GLISSENTI:...**

---

Lodovico Glissenti



**ISTITUZIONI  
FILOSOFICHE ELEMENTARI**

redatte sul più recente programma  
per le Scuole Livvoh

di

**LODYVGO DOTY. PROF. OLESENVI**

**VOL. II°**

**Filosofia oggettiva.**



**NOTIZIE**

Tipografia Reale, Livvoh, 1870

1870



## PARTE TERZA

### DEL BENE COME OGGETTO DELLA VOLONTÀ



#### INTRODUZIONE



393. Le cose tutte che nella immensa loro varietà costituiscono l'universo, a noi si mostrano sotto tre caratteri grandiosi, universali; vale a dire la bellezza, la verità e la bontà. Del primo e del secondo abbiamo ragionato; ed ora venendo all'ultimo, noi domandiamo: che cosa è il bene? qual'è la sua origine? quali le sue specie particolari? — Per risolvere questi quesiti non abbiamo che a ritornare sulle vestigia anteriormente calate.

394. Allorquando noi diciamo che una cosa è buona, che un uomo è buono, che un cibo è buono, certamente non intendiamo di pronunciare due vocaboli al tutto equivalenti. Noi sappiamo benissimo che nell'idea di cosa, di uomo, di cibo si contiene meno di quanto è nell'idea di cosa buona, di uomo buono, di cibo buono. Il secondo vocabolo non è già una espres-

sione umana, si bene un aggiunto, ossia adiettivo, che perciò deve soggiacere *aliquid affidei* prima e sostantiva. E niuno giustamente vorrebbe affermare che la *fiata* *ha* *salsa* *è* *buona*, *l'odore* *della* *rosa* *è* *buono*, equivalgano alle altre: *la* *salsa* *è* *salsa*, *l'odore* *della* *rosa* *è* *odore* *della* *rosa*. Or che cosa intendiamo adunque per questo predicato *buono*? Rispondendo altrove a questa domanda, abbiamo veduto che come l'aggiunto di *bello* esprime una relazione degli esseri col sentimento, e l'aggiunto di *cero* esprime una relazione degli esseri colla intelligenza, l'aggiunto di *buono* esprime una relazione degli esseri colla volontà (num. 30, 34).

364. La necessità di una relazione fra gli esseri e la volontà a costituire il bene fu sempre esplicitamente ammessa in tutti i sistemi filosofici antichi o moderni. « Egli è indubitabilmente vero, dice il Rosmini, che quanto si appetisce, si chiama bene; e niuna cosa può chiamarsi bene se essa è aborrita anzi che appetita. » E più ampiamente altrove: « le nature prive al tutto di sensibilità sono per certo indifferenti e nulle a tutte le proprie perfezioni; e quindi queste proprietà, che in esse perfezioni si dicono, non possono meritare un tal nome se non relativamente all'essere che le sente, che le appetisce, o che le contempla come da altri appetite o appetibili. Forse è dunque dire che l'esistenza della materia insensitiva, la sua natura, le sue perfezioni, se non potessero esser sentite ed intese ed appetite da qualche altro essere, non avrebbero mai potuto ricevere il nome di perfezioni; anzi

rali neppure sarebbero, appunto perchè non si potrebbero concepire, ove si allontanasse da esse la qualità di poter essere materia del sentimento. Le perfezioni delle cose inanimato, dunque, sono e si conoscono unicamente perchè queste cose inanimato hanno relazione colla facoltà di sentire e di appetire... L'idea della perfezione di alcuna natura chiama e domanda un senso sia in quell'essere che possiede la perfezione, sia in un altro essere interamente staccato; ed è in relazione con questo senso che ella si dice ed è perfezione; di maniera che se noi mettiamo da parte la sensibilità di una perfezione, (e quindi la possibilità di appetirla), non si resta più neppure il concetto della perfezione medesima. E però il bene non può essere formato da un elemento solo, ma tutti e due si richiedono a costituirlo, essendo l'uno e l'altro termini relativi. » Del resto questa teoria trova la sua conferma anche nelle più illustri testimonianze della scuola antica. Aristotele, in fatti, diceva il bene essere ciò che si appetisce; e l'Aquinate, in cui potrebbesi affermare compendiate la filosofia dei tempi posteriori, dice bene essere ciò che è perfetto; perfetto poi ciò che è appetibile; onde ciò che è sommamente appetibile è sommamente perfetto dicasi bene assoluto; *bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile; et per consequens, dicit rationem ultimam. Unde id quod est ultimum perfectum, dicitur bonum simpliciter*. Perchè ancora il Rosmini dice che per bene si intende una relazione delle cose colla facoltà di appetire. Siccome poi la facoltà di appetire, in quanto non ap-

partente all'oggetto, assume il carattere di volontà, noi abbiamo definito il bene — quella qualità degli esseri per cui essi stanno in armonica relazione colla nostra volontà — (num. 31).

304. Ma qui risorge una domanda analogo a quella che abbiamo già posta in riguardo al bello (num. 39), ed in riguardo al vero (num. 187). La volontà è forse la sola potenza umana che entri come elemento essenziale nella genesi del concetto di bene? — Dai passi poco sopra recati puoi argomentare il contrario. Ed in vero allorchando la nostra volontà inclina e tende verso qualche oggetto, ciò deriva sempre da una percezione che lo manifesta come appetibile, e che però deve anche avere origine da una potenza sua propria e particolare.

307. Or qual' è questa potenza intermedia che mette in relazione la volontà coll'oggetto appetibile? — Per determinarla dobbiamo distinguere gli oggetti ai quali si attribuisce il carattere di bene in due specie essenzialmente diverse. Egli è un bene, a cagion di esempio, il prender cibo all'affamato, lo starsene in riposo allo stancato, il ricuperare sanità all'agro, il conseguire lume all'ignorante. Un bene pure è l'esercitare degli atti di giustizia, di generosità, rendere a ciascuno il suo, soccorrere lo indigente, rispondere coi benefici alle ingiurie, imporre sacrificio a sé per rendersi giovevole ai propri simili. Ma i beni della prima specie non sono identici con que' della seconda. I primi si apprezzano e si vogliono per ragione della utilità che arrecano all'operante; in lui cominciano ed in lui fini-

sono; sono puramente soggettivi, e generano la felicità, che diciasi anche bene eudemonologico. Gli altri si apprezzano e si vagliono per ragione estrinseca, cioè per la loro conformità colle norme di rettitudine e di onestà assoluta; cominciano nell'operato, ed hanno il loro termine ultimo fuori di lui; onde si dicono oggettivi, e generano la giustizia ossia la virtù, che diciasi anche bene morale.

398. Classificate queste due diverse specie di beni, possiamo ancora determinare quali potenze entrino a mettere gli uni e gli altri in relazione colla volontà. Ogni bene soggettivo, in fatti, è sempre sensibile; cioè, come dice il Rosmini, è bene a quel soggetto che a sé lo unisce, ed unitolo, lo sente. Il bene oggettivo poi non è tale in quanto è sentito, ma in quanto è semplicemente intuito dalla intelligenza, e pensato; nè l'uomo lo considera come appartenente a sé, ma dovunque egli sia, in quel modo che è. Il bene soggettivo è goduto dall'uomo operante; ogni godimento poi è inseparabile dalla sensitività. Quindi nel bene eudemonologico ossia soggettivo intercede sempre la potenza sensitiva, che mette in relazione la volontà coll'oggetto appetibile per la sua bontà relativa. Nel bene morale ossia oggettivo poi intercede sempre la potenza intellettuale, che mette in relazione la volontà coll'oggetto appetibile per la sua bontà assoluta. E però il Rosmini dice che il bene soggettivo trae origine dal senso, e che il bene oggettivo trae origine dalla intelligenza.

399. Con ciò non pretende affermare che nel bene soggettivo, ossia eudemonologico, non abbia parte al-

rata l'intelletto, ma solo che l'intelletto, in questa specie di bene, si accoppia sempre ad un atto della facoltà sensitiva. Il bene sentito ma non inteso non potrebbe aver carattere di bene umano. Esso, in fatti, può suscitare bensì la volontà inferiore, o tendenza istintiva o animale, ma non può formare oggetto della libera elezione, la quale implica sempre un confronto di motivi, ed un giudizio sul valore dei medesimi. D'altra parte però un bene considerato solo speculativamente non è tale se non se per la natura dell'oggetto a cui la speculazione si riferisce; e quindi non può mai avere carattere soggettivo (1), se all'azione dell'intelletto non si accoppia l'azione del senso fisico o del sentimento spirituale secondo la natura degli oggetti che producono le umane impressioni.

400. Neppure io intendo negare che nel fatto del bene oggettivo ossia morale possa concorrere eziandio qualche atto del sentimento. Anzi ciò in maggiore o minor grado sempre accade. Vuolisi però osservare che il sentimento qui non agisce per ragione intrinseca alla natura del bene morale in sè considerato, ma per la stretta relazione che esiste fra il bene morale ed il bene eudemonologico, i quali sebbene distinti nella specie, per riguardo al genere sono inseparabili; onde, come avremo a mostrare più tardi, dove è l'uno anche l'altro si manifesta. La relazione però non toglie la distinzione, anzi necessariamente la include.

---

(1) Noi vedremo a suo luogo quale sia l'ordine che esercita l'intelletto nel fatto del bene eudemonologico in confronto di quello che si esercita nel bene morale.

404). Epilogando, adunque, noi diciamo: esiste il bene avente natura propria e diversa dal bello e dal vero; ed è — quella qualità degli esseri per cui essi stanno in armonica relazione colla nostra volontà. — Ma il bene non ha relazione colla nostra volontà se non se per mezzo di altra potenza, la cui natura distingue il bene in due specie particolari, cioè in bene morale, che è — l'armonica relazione degli esseri colla volontà per mezzo dell'intelletto; — ed in bene eudemonologico, che è — l'armonica relazione degli esseri colla volontà per mezzo del sentimento. — Ora dobbiamo istituire più distinte esame sopra ciascuno di essi in particolare. Noi ne tratteremo primariamente in modo astratto e teorico, volgendo le nostre ricerche sulla istessa sua natura; di poi ne tratteremo in modo pratico ed applicato, considerandolo come stregha o norma degli atti che si esercitano nelle diverse condizioni e circostanze della nostra vita (8).

---

(8) La filosofia, in questa sezione di trattare del bene morale, si chiama, dalla scuola greca, col nome proprio di etica, e si dell'etico — la scienza regolatrice del costume. — La importanza di questo sistema domanderebbe assai più lungo trattato di quelli che noi lo possiamo assegnare. Ma facciamo una proporzionale alla scienza, praticata che una distinta esposizione della medesima, la quale aprita ad altri tempi e ad altri scuole. Questa parte della filosofia però vuole essere agli studenti specialmente raccomandata, come quella a cui sono ordinate tutte le altre in quel modo stesso che la potenza intellettuale è ordinata alla facoltà di operare. Perciò gli antichi, osservando particolarmente il pregio dell'etica, la facevano consistere dell'etica, arte e regola della vita, inaugurata dalla virtù, armonizzatrice dei costumi, moderatrice del gradito ed amaro costume, confortata e sparsa di meriti.

## CAPO I.

### Del bene morale teoricamente considerato

DEFINIZIONE

402. A costituire il bene morale, noi abbiamo detto, occorre per parte dell'essere operante un atto intellettuale ed un atto volontario. Tutto quanto s'è in giusta ed armonica relazione colla volontà rischiarata e determinata dall'intelletto ha carattere di ben morale; l'opposto costituisce il mal morale. Ma come avviene che l'intelletto possa fornire una guida alle determinazioni della volontà, e governare gli atti della medesima? Non per altro certamente se non se per un principio di ordine già prima percepito e conosciuto. Perciò a costituire il concetto di moralità, ossia di bene morale, è necessario 1.<sup>o</sup> una norma regolatrice delle umane operazioni, ossia una legge; 2.<sup>o</sup> la cognizione della legge medesima per parte dell'intelletto, ossia la coscienza; 3.<sup>o</sup> la facoltà di osservare o non osservare la legge stessa per parte della volontà, ossia la potenza della libera elezione. Gli atti, quindi, nei quali concorrono questi tre elementi si dicono atti morali, ossia atti umani.

403. Da ciò apparisce come la teoria che abbiamo posta differisca essenzialmente dalla stoltezza opinione di coloro i quali, confondendo il libito col li-

cito, pongono lo sferzato arbitrio a sola legge ed a strepitosa unica ed esclusiva delle umane operazioni. Altro è, in fatti, porre la volontà in luogo della ragione, ed altro è il chiamar bene ciò che si vuole secondo il dettato della intelligenza. Nel primo caso la ragione è sovrachiusa, conculecata, posta nella condizione d'una schiava cieca ed ogni atto impotente; nel secondo caso ella domina da sovrana, ed ogni altro potere è da lei governato. Noi non affermiamo che tutto quanto si vuole, per questo che si vuole, sia bene; ma che a nulla propriamente conviene l'epiteto di bene se non in quanto è voluto o si può volere. L'adesione in atto ed in potenza della volontà è un carattere indispensabile del bene; il che per altro non esclude che vi possa essere qualche cosa voluta la quale non sia bene, quantunque sotto qualche aspetto, per un giudizio erroneo, la si consideri come tale dall'operante. Ma ciò farassi più chiaro dall'esame che siamo per istituire sui singoli elementi costitutivi della moralità. Cominciamo dal primo.

### ARTICOLO 1.<sup>o</sup> — Della legge quale primo elemento di moralità.

—

404. Noi domandiamo adunque: che cosa è legge? Esiste una legge regolatrice delle nostre operazioni? Qual'è la sua origine? Quali i suoi caratteri? Quali

i suoi effetti? — Tutte queste domande offrono un campo vastissimo al filosofo moralista: noi però le raccoglieremo in poche osservazioni principali.

405. Il vocabolo legge si volle derivare da diverse radici etimologiche. Chi lo trasse dal greco che significa *dire*, chi dal latino *eliger*, ossia *legare*, ossia *legere*. Così Tullio: *lex a legendo*, quia non defectus vis in lege ponenda. Quindi anche sono diverse le definizioni della medesima Platone la dice: *ratio gubernatrix universi in Dei mente existens*. E l'Aquinate: *ipsa ratio gubernatrix rerum, in Deo, sicut in principe universalitatis, existens, legis habet rationem*. E l'Alighieri definisce la legge: *una esigenza della propria natura di qualunque cosa, per la quale ogni ente deve essere ed operare in modo tutto suo, ed in questo conseguire i propri fini*. Egli è chiaro però che queste formule esprimono un concetto generico, ossia l'ordine universale, non già la legge morale in particolare, che dall'Aquinate si definisce: *quandam regulam et mensuram secundam quam iudicialiter aliquis ad agendum, vel ad agendo retrahitur*. E Clemente Alessandrino la dice: *regula iustorum et iniustorum*. Ed Agostino: — *ipsa ratio, vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans*.

406. La esistenza di una legge regolatrice delle umane operazioni è sì fattamente manifesta da riuscire quasi superfluo il volerla dimostrare. Ed in fatti:

(1) L'istinto sentimento attesta ad ognuno esservi degli atti per loro natura buoni e commendevoli, ed altri cattivi e vituperosi. Né harvi alcuno il quale non co-

mecca e non tenga con formalistico convincimento esser meglio peritar culto a Dio anzi che bestemmiarlo, onorare i parenti anzi che ingiurarli, rendersi giovevole ai propri simili anzi che opprimerli e spogliarli. Questi principi pratici non sono meno provati ed evidenti degli stessi assioni dottrinali.

(2) Anzi ove non si volesse ammettere alcuna legge pratica, gli stessi assioni dottrinali sarebbero inevitabilmente convertiti. Noi sappiamo, in fatti, che per legge ontologica incontestabile, a due cose fra loro apposto non può appartenere la stessa qualità. Gli atti poi di giustizia e di ingiustizia, di temperanza e di intemperanza, di generosità e di egoismo, di amore e di odio sono per natura fra loro opposti. Dunque l'uno non può essere sostituito indifferentemente all'altro; dunque all'uno appartiene il carattere di bonità, all'altro di malizia; e però esiste una legge della quale sono governati. Se questa non è, con qual ragione parlarci del mio e del tuo? Con qual diritto si commendano o si vietano alcuni atti e si decretano premi e punizioni? Né ciò potrebbe fondarsi sul titolo delle convenzioni ed istituzioni sociali; imperocchè ammesse queste, è accettato il fatto stesso che vuol negare, cioè la sussistenza di una legge; impugnata poi ogni legge, anche questi ordinamenti sono al tutto impossibili.

(3) Il dettato della ragione e dell'istinto sentimento che noi sperimentiamo è pure confermato dalla costante ed immutabile testimonianza di tutti gli uomini, del mondo intero. Quei noñe, dice Tullio, non consistere,

non benignitatem, non gratiam amicum et beneficii memorem diligis? *Quem superbas, quem maleficas, quem crudelis, quem ingratos non spernatur, non odit?* Volgelo uno sguardo, dice il Rousseau, su tutte le nazioni del mondo, scorrete le storie di tutte le età; in mezzo ai costumi superstiziosi ed inumani, nella strana discrepanza di caratteri e di costumi, troverete le stesse idee di giustizia e di onestà, le identiche nozioni del bene e del male. Esiste, adunque, una conclusione il medesimo, nel fondo dell'animo, un principio di giustizia o di virtù sul quale anche a malgrado nostro giudichiamo le nostre operazioni come buone o cattive.

407. Né contro questa conclusione potrebbero addurre le diversità nelle opinioni e nelle pratiche morali dei diversi popoli e dei singoli individui. Imperochè, innanzi tutto, noi non affermiamo che ogni opinione morale sia ferma ed immutabile, ma solamente diciamo esservi dei principi di moralità universalmente e costantemente professati; e tali sono in fatti le principalissime e supreme regole del costume. Le particolari applicazioni di queste poi si modificano secondo le accidentali condizioni di tempo, di luogo, di educazione, di stato sociale, di cultura intellettuale ed altre simili. Il negare la esistenza di una legge immutabile ed universale per gli aberramenti dei singoli individui sarebbe erroneo quanto l'impugnare l'esistenza della ragione nell'uomo perochè ad ogni istante si veggono degli stolti e degli insani. Forse che per i vizj e per le anomalie fisiche di alcuni costumi si potrebbe negare la esistenza d'un ordine in natura?

Nè diversamente vuoi giudicare sulla nel giudicio di-  
screpansa dei singoli individui nell'ordine morale.

408. Esistono, adunque, dei principi universali; esi-  
ste una legge di costume che ha radice nella istessa  
condizione della natura umana. Ma qual' è la sua  
origine? è dessa forse causa e principio di sé mede-  
sima? Or si afferma dai partitisti e dai materialisti  
pei quali la natura è il tutto, e nulla esiste sopra la  
natura. Ma l'assurdità dei loro sistemi (num. 574 e  
seg. 577 e seg.) toglie ancora ogni fondamento alla  
loro sentenza. Come negli esseri esiste una intrinseca  
distinzione tra il finito e lo infinito, l'assoluto e il  
contingente, tutto quello che entra nel contingente  
rimane affatto inexplicabile ove non se ne cerchi la ra-  
gione prima nell'assoluto. Sopra la legge naturale, che  
ha coll'uomo il suo cominciamento, vi è un ordine  
eterno che non ha principio col tempo, e che costi-  
tuisce un carattere essenziale di quell'ente prima da  
cui hanno origine tutte le cose. Da quell'ordine  
primitivo, eterno tutte le altre leggi sono derivate;  
ed è per questa dipendenza che i principi morali  
acquistano forza di legge; la quale non potrebbe esser  
mai ove non si potesse una vera e reale distinzione  
fra l'essere obbligante e l'obbligato, fra il suddito ed  
il sovrano. Perciò i sapientissimi filosofi professano  
sopra ciò una sentenza sola, secondo che Tullio ne  
diceva. *Nunc videtis, egli dice, sapientissimorum  
fuisse sententiam, legem neque hominum ingratam  
fuisse exogitatum, neque sciam esse aliquod popu-  
lorum, sed eternam quiddam quod universum sus-*

duea regeret imperandi prohibendique sapientia; ita principem illius legem, et ultimum mentem esse dicebant, omnis rationis aut morantis, aut arguentis Dei... *Ille lex quæ dñi homines præcipi debent recte est laudata; est enim ratio mensque sapientia ad jubendum, et ad deterrendum idonea...* *Lex nihil aliud est nisi ratio, et a multis doctis tracta ratio, imperans honesta, prohibensque contraria.* Ed in conformità a ciò disse Democrito: *tutti gli uomini danno obbedire alla legge, perchè essa è un ricreare ed un dono degli Dei.* E l'Aquinate definisce la legge naturale: *participatio legis eterne in rationali creatura.*

409. Da tutti questi passi e da altri senza numero che potrebbero recarsi appare esistere in Dio una legge, un ordine a lui connesso che viene di poi comunicato agli uomini. Nel primo senso quest'ordine si chiama legge eterna; nel secondo, legge naturale. E da questa prima nozione possiamo anche trarre lume per determinare i caratteri che alla legge di natura sono intrinseci ed essenziali. Niente cosa, in fatti, può derivare da un'altra se non in quanto fra il produttore ed il prodotto esiste un punto di contatto per la comunanza di natura; e quindi i caratteri intrinseci ed essenziali devono essere comuni al produttore ed al prodotto. Niente cosa, inoltre, può derivare da un'altra se non in quanto ciò che è derivato acquista una esistenza distinta ed un modo proprio di essere in confronto di ciò da cui è derivato. Esclusa, in fatti, ogni distinzione nel modo di

ancora, il produttore ed il prodotto non avrebbero ragione propria e speciale, ma sarebbero una stessa ed identica cosa. Così fra il seme e la pianta che da esso germaglia danno esistere caratteri comuni e differenziali. In correlazione a ciò, pertanto, noi diciamo che nella legge di natura devono manifestarsi dei caratteri comuni colla legge eterna da cui è derivata; e dei caratteri differenziali proporzionati alla condizione degli esseri ai quali fu comunicata. Ma quali sono i primi ed i secondi?

410. La legge eterna, come abbiamo veduto, è la ragione esistente nell'Essere Supremo; è un attributo di Dio; anzi più precisamente, è Dio medesimo. Dunque essa è sovra umana. La legge eterna non è altro che Dio medesimo in cui gli attributi e l'essere sono inseparabili. Ma Dio è necessariamente uno, ed a lui ripugna tutto quanto ha carattere di molteplicità. Dunque anche la legge eterna deve essere una. La legge eterna non è altro che Dio ente assoluto. Ma nell'ente assoluto ripugna ogni mutazione. Dunque anche la legge eterna deve essere immutabile.

411. Essendo poi questi caratteri intrinseci ed essenziali alla legge eterna, per forza del principio che abbiamo posto, essi devono appartenere ancora alla legge naturale. Ed in vero se la consideriamo nella sua origine, essa è sovra umana; se nella sua essenza, essa è una; se nella sua durata, essa è perpetua ed immutabile.

412. Nella sua origine essa è sovra umana. In fatti:

(1) Ciò appare dalla stessa definizione che di essa abbiamo data.

(2) Se la legge naturale non fosse sovra umana, sarebbe opera dell'uomo, e l'uomo dovrebbe considerarsi come autore della natura e di sé medesimo. L'uno e l'altro poi evidentemente ripugna. Egli non è autore della natura, perchè non può aggiungere o sottrarre un solo atomo; non è autore di sé stesso, perchè non può prolungare d'un solo istante la propria esistenza. Se poi fosse autore della legge naturale, egli potrebbe crearla, modificarla ed abrogarla a suo piacimento. Ma la legge di natura non è soggetta alla volontà dell'uomo; anzi lo domina, lo giudica, lo condanna castigando le sue trasgressioni coi rimorsi, o vive nel suo cuore anche quando egli la vorrebbe estinta.

(3) L'attribuire alla legge di natura origine umana distrugge necessariamente ogni obbligazione, e quindi la legge medesima. Dove, in fatti, non è distinzione fra precitante e suddito ogni vincolo di dovere risce al tutto impossibile, ed altro non posso immaginare se non se l'arbitrio assoluto ed illimitato.

413. Nella sua essenza la legge naturale è una, sia che la si consideri in sé medesima, o nella sua manifestazione agli individui componenti il genere umano. Ed in fatti:

(1) Sebbene molteplici siano i precetti della legge di natura, questi si riducono ad un supremo impero morale in quel grado stesso che tutte le verità razionali particolari si riducono ad un supremo prin-

cipio intellettuale. Dunque la legge di natura in sé stessa è una. Qual sia poi questo supremo imperio morale lo vedremo a suo luogo.

(3) I supremi principi di moralità, come abbiamo testè veduto, sono accettati costantemente ed immutabilmente da tutti gli uomini (num. 406, 407). Dunque anche nella sua manifestazione agli individui componenti il genere umano la legge di natura ha il carattere di unità.

414. Nella sua durata la legge naturale è perpetua ed immutabile. — Dicesi perpetua ciò che nella successione del tempo non ha alcun termine necessario nè possibile. La legge ha un termine necessario allorché per forza della sua natura non può esistere in perpetuo; essa ha un termine possibile quando la sua durata dipende da circostanze a quella estrinseche, le quali possono avvenire o non avvenire. Il carattere poi di perpetuità implica anche la immutabilità, poicchè ciò che si muta, in quanto si muta, è temporaneo. Ciò premesso, noi diciamo non potersi supporre nella legge di natura alcun termine per ragione dell'infinita sua essenza, nè di circostanze a quella esteriori.

415. Non per ragione della infinita sua essenza. Ed in vero:

(1) La legge naturale o si considera in Dio dal quale essa emana, o nell'uomo a cui essa è comunicata. Nel primo caso, formando parte della divina essenza, deve essere come questa perpetua ed immutabile. Nel secondo caso essa è una condizione insepa-

rabile della natura umana; e come questa, pel fine a cui è destinata, non può mutare o cessare, secondo che a suo luogo abbiamo mostrato, neppure la legge naturale può mutarsi o cessare. Agli perfezionandosi nell'ordine futuro la natura umana, la legge continuerà il suo pieno adempimento. Allora, cessando ogni lotta fra il dovere e la volontà, la legge tenderà esclusivamente sull'amore.

(2) Niente legge può cessare se non per essere stata infinita ad un tempo determinata, o per qualche mutazione avvenuta nella sua materia o nel soggetto, per cui da giusta divenga ingiusta, da ragionevole irragionevole. Ma essa non fu infinita ad un tempo finito, perchè è destinata a reggere gli atti della natura umana che non ha fine. Essa da giusta, non può diventare ingiusta, perchè la sua materia ed il suo soggetto sono sempre identici. Dunque né per l'una né per l'altra ragione la legge naturale può mutarsi né cessare.

(3) Quindi gli illustri filosofi d'ogni età annoverano sempre una legge naturale superiore ad ogni vicissitudine di tempo, e ad ogni mutazione. Quale, Tullio disse: *alia lex sua erit Romae, alia Athenis; alia nunc, alia postea; sed omnes gentes, et omni tempore, una lex, et sempiterna, et immutabilis con-*stitut.

446. Né la legge naturale può cessare per alcuna causa esterna che ponga termine alla sua durata. Ed in vero niente cosa può essere distrutta se non se dalla forza stessa da cui fu prodotta, o da una forza

a quella superiore. L'origine della legge naturale è in Dio, e nella sua stessa essenza; onde quella distrutta, questa anche dovrebbe distruggersi. Sopra Dio poi non è potere alcuno. Dunque non havvi alcuna circostanza per cui la legge di natura debba cessare.

417. I tre caratteri essenziali alla legge eterna; adunque, appartengono anche alla legge naturale; ma questa deve ancora andare fornita di caratteri suoi particolari derivanti dalla condizione degli uomini ai quali essa venne concessa. E questi sono due, vale a dire la sanzione e la promulgazione. Tanto l'una che l'altra, in fatti, è inconciliabile colla legge eterna, e necessariamente entra nel concetto di legge naturale.

418. Promulgazione è — quell'atto col quale il legislatore fa conoscere il suo volere ai sudditi. — Essa, adunque, implica in questi una ignoranza anteriore ed una posteriore manifestazione. Sanzione è — quell'atto col quale il legislatore stabilisce un premio per l'osservanza della legge ed un castigo per la trasgressione. Essa, adunque, implica per parte del legislatore una superiorità in confronto del suddito; e per parte del suddito la possibilità di mancare alla legge, e la capacità di ricevere premio e di subire castigo. Ma tutte queste esauclate condizioni ripugnano a Dio 1.<sup>o</sup> perchè in lui non può essere ignoranza della legge, e quindi neppure la posteriore manifestazione; 2.<sup>o</sup> perchè egli non può avere superiorità né sudditanza verso se medesimo; 3.<sup>o</sup> perchè in lui non può essere colpa; 4.<sup>o</sup> perchè in lui non è possibile accrescimento

a diminuzione di beatitudine. Queste condizioni poi convergono all'uomo 1.<sup>o</sup> perchè le sue cognizioni sono strettamente limitate; 2.<sup>o</sup> perchè egli è dipendente dall'essere supremo; 3.<sup>o</sup> perchè egli è proclive alla colpa; 4.<sup>o</sup> perchè egli può accrescere nel godimento del bene e può subire pena e castigo. Dunque gli enunciati caratteri non posso converire alla legge eterna che è in Dio, e convergono alla legge manifestata all'uomo, cioè alla leg. e naturale.

413. Ma la legge naturale va essa realmente fornita di entrambi questi caratteri? — Dal punto che noi diciamo essere la legge di natura un ordine eterno comunicato all'uomo, riesce chiaro per sé medesimo che essa deve essere stata all'uomo stesso manifestata. O si neghi la esistenza di questa legge, il che s'è contro alle prove che qui sopra abbiamo recate (num. 406 e seg.), o necessariamente dovrà ammettere in esserle fatto della promulgazione. Essa però non avviene per mezzo di segni esterni ed in un solo atto, come sempre accade nelle leggi positive, ma in modo puramente interno e per mezzo di due atti successivi. Il primo è originario nella costituzione della natura umana, e produce la possibilità di conoscere la legge; l'altro si compie nel progresso del nostro sviluppo, e precisamente in quel periodo che dicemmo esse della discrezione, e genera il fatto della cognizione, ossia della coscienza morale per cui l'uomo diviene responsabile dei propri atti. A questo doppio momento della promulgazione riferivasi l'Aquinate, distinguendo nell'uomo il dittame pratico della ragione dal lume pri-

attivo che è la ragione eterna in lui originariamente inclusa. *Una (regula)*, egli dice, *propinqua et coniugata, scilicet ipsa habens ratio, seu distans rationis practicum. Adhuc vero est prima regula, scilicet lex aeterna, quae est quasi ratio Dei.*

420. La promulgazione rende nota la legge naturale; ma essa non sarebbe sufficiente a conseguire lo scopo a cui è destinata se non concorresse anche la sanzione. L'uomo, in fatti, in quanto opera da uomo, è sempre mosso da un motivo inteso. Essi questo può essere grave e leggero, vero o falso, giusto e riprovevole; ma senza tale stimolo alcun atto umano non è mai possibile. I motivi poi che determinano l'uomo ad operare in conformità ai dettati della morale, e che costituiscono la sanzione della legge di natura, sono di due specie secondo che si riferiscono all'ordine presente oppure alla previsione dell'ordine futuro. La moralità, in fatti, genera l'ordine; e questo produce la perfezione dell'individuo; onde ne deriva sempre un sentimento grato e giocondo quasi premio immediato che alla rettitudine degli atti non può mai mancare. Quindi nel bene quella serenità della fronte che attesta la lieta pace del cuore. E l'opposto accade nel mal morale. Il tristo, nel punto stesso che si affatica per sollevare il senno e per circondarsi d'ogni diletta, si aggrava di mali enormi e senza numero. Tutto quanto egli acquista, appena toccato, perde il suo prestigio; ed il desiderio sempre più si allarga e punge e sprona, lasciando un vuoto doloroso che in alcun modo non parossi riempire. Il tur-

lanciano poi ed il rimorso smareggia lo spirito e lo agita costringendolo a far giudizio contro sè medesimo. Perciò Tullio rappresenta le colpe quasi domestiche furie che tormentano incessantemente il tristo; *hæc sunt impitæ domæ domesticæ furie*. L'otto latino, dice lo stesso, *ipse se effugiet, ac naturam humanam superabitur*; atque hæc ipse fortis maritus patitur, citam si cetera supplicia effugerit. E Popolo così scrive:

Magna Pater Divum, servos punire tyrannos  
 Illos alia ratione velle, cum prava libido  
 Moverit ingenium ferventi inde veneno;  
 Viriorem vident, intubescuntque refecta.

421. Tutti questi mali, al certo, sono gravi e pungenti così da render detestabile la colpa d'onde sono originati; per volessi confessare che l'empie non è sempre per essi adeguatamente punito; nè, d'altra parte, compensi proporzionali sono sempre concessi al virtuoso. L'abitudine del delitto soffoca la voce della coscienza; e le punture del rimorso tanto più affievoliscono quanto più è inveterato il reo costume. Sè, pertanto, la legge naturale non offrisse altri motivi, non solo sarebbe insufficiente, ma estenderebbe contro al dominio della ragione. Ma il sentimento di una vita futura e d'una equa retribuzione è in noi sì vivo e potente che offre al giusto conforti inenarrabili, e lo stesso reo tenta in vano di volerlo dimenticare. Noi non possiamo volgere lo sguardo sopra di noi medesimi e considerare le intime nostre inclinazioni senza avvederci che l'ordine presente non è se non breve

passo ad altra destinazione in cui il bene ed il male sarà posto sopra egual linea, e retribuito con misura giustamente proporzionale.

422. La legge naturale, adunque, va fornita di tutti quei caratteri che sono necessari a costituirle norma e stimolo della nostra operazione. Poiché, in riguardo all'uomo, essa è la legge per eccellenza in cui tutte le altre hanno il loro fondamento. Tolta questa, le umane positive istituzioni crollano, e non producono alcun vincolo di morale obbligazione. Onde disse Agostino: *conditor legum temperantius, et vir bonus et et sapient, legem eternam consulit, et servandam ejus immutabiles regulas, quid sit, pro imperio jubendam, nequaquam discernat*. Essendo poi le leggi positive immediatamente derivate dalla legge naturale, per la stessa ragione che abbiamo poco fa recata (num. 409), debbono esistere fra quelle e questa dei caratteri comuni e dei caratteri differenziali. Ed in vero caratteri comuni sono la promulgazione e la sanzione, che sebbene si compiano in diverso modo, pur tendono ad un fine eguale. Molteplici poi sono le differenze, imperocchè 1.<sup>a</sup> la legge di natura è perpetua ed immutabile; in vece le leggi positive si modificano e si adattano alle accidentali condizioni dei tempi e dei luoghi, ed vi bisogna speciali dei sudditi; 2.<sup>a</sup> la legge naturale ha un valore assoluto, e la obbligazione delle leggi positive è condizionata; 3.<sup>a</sup> contro la prima, almeno in riguardo ai supremi potestà, non passa da chi ha l'uso della ragione adurro ignoranza; alle seconde la ignoranza può un modo valido sottrarre.

Quando poi è come ciò accade uttente occasione di esporlo nell'articolo seguente.

**Articolo 2.<sup>o</sup> — Della coscienza quale secondo elemento di moralità.**

---

423. La coscienza, abbiamo detto, è il secondo elemento costitutivo della moralità. Noi, pertanto, domandiamo: che cosa è la coscienza? Quali sono le sue specie particolari? Quali le norme pratiche da osservarsi in riguardo alla medesima? — Facciamo di risolvere distintamente questi tre importantissimi quesiti.

424. Coscienza, dalla radicale *con scia*, propriamente parlando, non è altro se non se la consapevolezza che noi abbiamo delle nostre cognizioni. Altro, in fatti, è conoscere, altro saper di conoscere. Il primo atto, che dipende dalla mera intuizione, non rendesi manifesto se non per mezzo della riflessione. Ora l'atto o la potenza di rendere a sé stesso testimonianza delle proprie cognizioni per mezzo della riflessione è ciò che chiamasi coscienza nel significato suo più generale.

425. Ma le cognizioni non potan esser tali se non in quanto si riferiscono a qualche oggetto; e secondo la natura di questo anche la coscienza si distingue in diverse specie particolari.

426. Tutte le cognizioni che l'uomo può acquistare, in fatti, si riducono a tre classi principali. Le une si riferiscono all'uomo stesso, ai fatti intimi che in lui avvengono, ed alle sue affezioni colle cose esteriori; onde si ha quella specie di coscienza che si chiama psichica. Le altre si riferiscono alle cose sotto il riguardo della loro convenienza o sconvenienza colle inclinazioni e col bisogni dell'uomo; onde si ha quella specie di coscienza che si chiama eudemonologica. Le ultime si riferiscono alle azioni sotto il riguardo della loro conformità o difformità colle norme del giusto e dell'onesto che sono ingentite nella condizione della natura umana; onde si ha quella specie di coscienza che si chiama morale.

427. La coscienza morale, pertanto, se si considera come pura facoltà, si chiama anche *sinderesi*(1); ed è — l'abitudine dell'intelletto a sentimentale giudicare sulla bontà e malizia delle azioni; — se si considera come atto è — un giudizio pronunciato scientemente sulla bontà o malizia di qualche azione. — A costituire quindi tale coscienza si richiede 1.<sup>a</sup> una azione; 2.<sup>a</sup> una legge morale; 3.<sup>a</sup> una ragionevole affermazione della convenienza o sconvenienza fra l'a-

---

(1) L'*Aquinas* nel *disti-que* fin di loro la *sinderesi*, la legge naturale o la coscienza: *invenimus hanc modum potest quatuor differentis spectantibus, seu naturalis, et consequentia; quia ha naturalis est simplex (per principia naturae vel juris); consequentia vero naturalis habet rationem, non potestatem cum habitis; consequentia vero naturalis applicatur quidem legi naturalis ad aliquid factum per modum conclusionis sequentis*

zione o la legge morale. Dal pieno e perfetto consenso di questi elementi nasce la coscienza propriamente detta, la quale va fornita del doppio carattere di verità per la realtà della convenienza o sottomissione affermata tra l'esiste e la legge; e di certezza pel fondamento razionale su cui poggia l'atto della affermazione. Ove poi manchi l'uno o l'altro di questi caratteri, nascono gli altri stati della mente, che in modo affatto improprio si sogliono comunemente considerare come specie particolari della coscienza, e che, nei loro capi principali, sono l'errore ed il dubbio. (1).

Noi, pertanto, esporremo prima le regole che si riferiscono alla coscienza perfetta, cioè vera e certa; indi quelle che si riferiscono alla coscienza mancante del carattere di verità, cioè erronea; in fine quelle che si riferiscono alla coscienza mancante del carattere di certezza, cioè dubbia.

423. Noi sappiamo che la coscienza è la norma legittima degli atti umani in quanto essa vale ad allontanare il pericolo di errore. La coscienza vera e certa poi in fatto allontana il pericolo di errore, perocchè essa implica la realtà della convenienza o sottomissione affermata tra l'esiste e la legge, ed un fondamento razionale su cui poggia l'atto della affermazione. Dunque essa dovrà inalterabilmente seguire colle nostre operazioni. Ma come potremo noi formarci la coscienza

---

(1) Il stato di coscienza, come abbiamo già osservato, implica la cognizione di qualche cosa; cognizione per sua natura posseduta senza il carattere di verità e certezza.

vera? Quale certezza è necessario per costituire una regola sufficiente di moralità?

429. Formare la coscienza vera non è altro che renderla atta o retamente giudicare sulla moralità delle azioni. Onde pervenire a ciò poi si devono osservare alcune norme preparatorie, ed altre immediate ai singoli giudizi che si vogliono pronunziare.

430. La facoltà di discernere il ben dal male ha in sua radice in natura; ma come tutte le altre attitudini, anche questa acquista slancio ed efficacia in proporzione della nostra assiduità nell'esercizio della medesima. Cercar il vero, adunque, e cercarlo sempre è la prima condizione per rinvenirlo, per conoscerlo. Nella ricerca del vero, poi, l'animo cade spesso e stanco ove per la contemplazione della sua nobiltà e della immensa sua utilità non si educhi lo spirito a stimarlo e ad amarlo. Tutto può chi vuole ed ama; senza di questo, nulla si può. Ma la stima è l'amore del vero non alligata se non se ad altri cuori scossi da impetuose passioni, e addestrati a vigorosamente dominarle. Colui il quale è schiavo della concupiscenza è cieco; non vede la verità; anzi non la vuol vedere, perchè essa mette in chiaro la sua torpitudine, e vivamente lo riprende. Rendiamoci padroni, adunque, del nostro cuore, e la coscienza nostra sarà limpida e serena; e la sua voce sarà sempre sapientissimo oracolo di verità.

431. Nell'atto di far giudizio poi sopra qualsiasi atto particolare, vuoi prenderlo in esame sotto tutti quegli aspetti che hanno più o men vicina attinenza

colla sua moralità. Ogni atto moralmente buono, noi l'abbiamo detto, deve essere conforme alla legge; e dove questo carattere manca, ogni atto è sempre e necessariamente cattivo (1). Ma questa conformità per sé medesima non basta. Anche un atto per sé stesso buono, in fatti, può corrompersi e diventare riprovevole pel fine a cui dall'operante è ordinato. Quindi malvagità, a cagion di esempio, sarebbe la beneficenza usata per indurre altri al male. Inoltre un atto buono in sé può diventare cattivo per ragione del luogo, del tempo, delle persone, dei mezzi o di altre circostanze estrinseche alla sua natura. Ora tutte queste condizioni concorrono in suo favore, l'atto è moralmente buono; se ne manca pur una sola, esso è sempre immorale. Il che vuole esprimersi col noto aforismo: *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*.

432. Ma non vi potrebbero essere azioni le quali, esclusa ogni bontà e malizia, siano al tutto indifferenti? — Per non cadere in equivoco sciogliendo la proposta quesita, abbiasi presente che noi qui ragioniamo degli atti umani, cioè di quelli che l'uomo compie coll'esercizio delle facoltà che lo distinguono da tutti gli altri esseri. Se, in fatti, noi consideriamo

(1) Soliti che qui si parla della legge naturale che è essenzialmente giusta ed immutabile. La legge potrebbe essere poi una mutabile, e potrei essere anche legittima; onde accade che gli atti contrarii non siano sempre cattivi; anzi talora cattivi sono gli atti conformi.

le azioni sostanzialmente e per sé medesime, esse si distinguono in due classi. Le une, cadendo sotto i precetti naturali, hanno bontà o malizia intrinseca ed inseparabile. Così buona è per sé stessa la beneficenza, cattiva la rapina. Le altre poi, non essendo comandate né vietate dalla legge, per sé medesime, innanzi alla morale sono indifferenti. Così il camminare, il parlare, il leggere e simili. Altrimenti accade però quando si considerino le azioni in concreto, cioè in quanto sono dall'uomo come tale esercitate, o possono esercitarsi. Ed in vero, egli non può operare in modo proprio senza l'uso dell'intelletto e della volontà. Ma la volontà non è mossa dall'intelletto se non se per un fine da questo proposto a quella. Ora il fine o è conforme alla legge, oppure da quella discrepante. Quindi il bene od il male. Né dicasi che l'uomo può operare senza proponer un fine; imperocchè se ciò non è scientemente, egli non opera da uomo; se scientemente, egli offendo l'ordine prescritto dalla natura, e già la sua azione è cattiva. Bene osservando però troverassi che in ogni atto, se vi è cognizione, anche vi è deliberazione; e dappo è deliberazione, sempre esiste un fine inteso e voluto.

425. Noi abbiamo detto fin qui del modo di formare la coscienza vera; ma questa non potrebbe offrire una norma sufficiente di moralità quando non fosse anche certa. Come possiamo conseguire la certezza nelle diverse specie della nostra cognizioni, fu già da noi mostrato in tutta la seconda parte della filosofia oggettiva. In pace, distinguendo gli stati parti-

calari dell'intelletto in riguardo alla verità, abbiamo veduto esistere una certezza assoluta che esclude ogni possibilità di errore, ed altre che soltanto si fondano sopra un fermo e ragionevole assentimento, non implicano però una rigorosa ed assoluta necessità. Or noi domandiamo: quale specie di certezza dovressi richiedere come guida sufficiente nell'ordine pratico e nella morale? Chi volesse richiedere in ogni singolo atto una vera certezza assoluta pretenderebbe dall'uomo quanto sapere di lunga mano il mozzo ch'egli possiede. Nelle circostanze più ordinarie della vita la certezza assoluta è impossibile a conseguirsi; e dove non volessimo accettare a guida dei nostri atti la certezza morale, il più delle volte saremmo condannati ad una inevitabile inazione. Bene è da guardarsi però di non confondere la certezza morale, che è del prudenti, colla presuntuosa opinione degli stolti. Il punto di separazione fra l'una e l'altra è sì tenue che in alcun modo noi si potrebbe determinare. Nei singoli casi però bene giudicherà colui il quale, ascoltando il dettame dell'intelletto, imporrà freno alla voce delle passioni, che nei loro consigli sono sempre cieche, errate e perigliose. Epilogando, pertanto, noi diciamo:

I. La coscienza vera e certa si deve sempre seguire.

II. La coscienza vera sulla moralità delle azioni si fonda sull'esame dell'oggetto, del fine e delle circostanze.

III. La coscienza moralmente certa è necessaria e sufficiente alla moralità dell'atto.

434. Allora questa la coscienza manca del carattere di verità, cioè quando non esiste la convenienza o sottomissione all'entata fra l'azione e la legge morale, si ha l'errore, che considerato come stato dell'animo, può essere vincibile od invincibile (1). Si dice vincibile l'errore se la mente vera in esso per ignoranza o per malinteso propone un'azione invincibile quando la mente vera in esso per deficienza di mezzi efficaci ad ottenerla.

435. Nel primo caso è facile trovare la norma morale relativa, quando si tenga per base il principio che la volontà è la sola causa formale della colpa. Ove, pertanto, l'errore sia invincibile, e però involontario, è anche incolpevole in sé e nelle sue conseguenze. D'altra parte se l'operazione fosse contraria alla coscienza invincibilmente errata, sarebbe sempre colpevole. Chi opera, in fatti, credendo di far male, vuole il male; e volerlo, nella intenzione della coscienza, vale commetterlo. L'azione di chi opera contro coscienza

---

(1) Secondo coloro che pongono ogni errore come volontario non ha luogo questa distinzione. Non però abbiamo già professato contraria opinione (supra, 285). Il fatto che la mente possa essere ingannata contro dei dati privilegiati è causa di questi malintesi storici. Del resto è ovvio e regolare come costume storico, l'affetto che vogliono ogni errore inevitabile (considerando il bel mondo nel stato di mortale ignoranza (18), appunto per non rispondere alla primitiva disposizione cognitiva della giustizia. Ma la ignoranza non è contraria; la felicità per altro essere non porta la stessa modo immaginare; onde se vi è coscienza falsa inevitabile, per necessità deve contrariare anche l'errore inevitabile.

potrà essere anche materialmente buona; ma formalmente è sempre cattiva, e per tale dovrà imputarsi. Onde disse la scrittura: *Interus corporis tui est oculus tuus. Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit. Si autem oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebrosum erit.* Se buona è la volontà, anche l'atto è buono; se quella è maligna, anche questo è cattivo.

436. Quando poi l'errore sia vitabile, ogni atto che si eserciti è sempre colpevole. Non si può, in fatti, seguire senza colpa il dettato della coscienza, perchè essendo questa volontariamente erronea, anche le sue conseguenze sono volontarie ed imputabili. Né si può senza colpa operare contro il suo dettato, perchè la sola guida legittima ed indispensabile delle nostre operazioni è la coscienza; e l'offenderla è sempre colpevole. In tal caso il solo scampo che resta è di impiegare ogni mezzo possibile per emendar l'errore; imperocchè quando a ciò di buon proposito si intenda, o scoprirassi il vero, o l'errore non sarà più volontario, nè imputabile l'operazione. I mezzi poi da usarsi per ripurgar la mente dagli errori sono: 1.<sup>o</sup> il vivo e schietto desiderio del vero mosso dalla considerazione della sua importanza e della sua relazione col bene; 2.<sup>o</sup> la continua e diligente precauzione contro la soverchia confidenza in sé e la levità nel giudicare; 3.<sup>o</sup> il saggio governo degli appetiti e delle passioni che acciecano lo spirito; 4.<sup>o</sup> lo studio delle leggi critiche riguardanti le diverse specie di cognizioni; 5.<sup>o</sup> la conversazione cogli uomini dotti e prudenti. — Epilogando, pertanto, noi diciamo:

IV. Inculpabile è l'atto di chi segue la coscienza erranea invincibile; nèossi operare contro la medesima.

V. La coscienza erranea vincibile non si può senza colpa seguire nè offendere.

457. La coscienza è mancante del carattere di certezza quando non esclude ogni ragionevole trepidazione sulla moralità dell'atto. E ciò può accadere in tre diversi modi, cioè: 1.<sup>o</sup> per assoluta mancanza di motivi atti ad inclinare il nostro assentimento; 2.<sup>o</sup> per parità di motivi contraddittori; 3.<sup>o</sup> per prevalenza di motivi, insufficienti però a produrre la certezza. Quindi si ha il triplice stato di perplessità negativa, di perplessità positiva e di opinione. Nel darosa, adunque, prima le norme morali relative allo stato di perplessità, e di poi quelle che si riferiscono allo stato di opinione (4).

458. La perplessità è vincibile od invincibile. Nel primo supposto si dovrà seguire la norma stabilita in riguardo alla coscienza erranea, ed evitare ogni atto finchè siano posti in opera i mezzi necessari per formare una coscienza certa. Se poi la perplessità è invincibile, o essa cade sopra tutte le determinazioni possibili, o solamente sopra alcuna delle medesime.

---

(4) Il soddisfar di cosa determinata, nel nostro numero, riduce le regole della coscienza ad alcune particolari, le quali però in pratica riescono sempre incerte, e ben conviene darne luogo ad alcune conclusioni. Prendendone nei limiti più ristretti, dove tuttavia indispensabile di brecciarle d'ogni lato, in materia di grave importanza, i limiti convenevoli sono:

439. Allorquando la perplessità invincibile cade sopra tutte le determinazioni possibili, e la malizia supposta è eguale in tutte per grado e per natura, ed è ineguale. Se è eguale, qualunque determinazione eleghesi sarà sempre senza di colpa; perchè il contrario implicherebbe la inevitabile necessità di peccare. Se è ineguale per grado o per natura, dovranno sempre scegliere quella determinazione la cui malizia supponibile sia minore, seguendo il noto canone de *duobus malis, minus est eligendum*.

440. Allorquando la perplessità invincibile cade sopra alcuna solamente delle determinazioni possibili, e la malizia di cui si dubita è intrinseca all'azione e da quella inseparabile (se offende la legge naturale), oppure è ad essa estrinseca ed accidentale (se dipende dalle leggi positive). Nel primo supposto non dovrai mai eleggere quella determinazione sulla quale cade la perplessità, perchè questa non toglie la malizia dell'azione, ed illecito è sempre esporsi al pericolo di far il male. Onde allora dovrà applicare il canone morale: *in dubiis tutior pars est eligenda*. Nel secondo caso, siccome la bontà o malizia dell'atto dipende dalla cognizione della legge, perchè *lex dubia non obligat*, si potrà eleggere ad arbitrio l'una o l'altra determinazione, secondo il canone morale *in dubiis libertas*. Quindi noi diciamo:

VI. In stato di perplessità vincibile ogni atto è sempre immorale.

VII. In stato di perplessità invincibile scegliasi la parte più sicura, o fra due mali il minore. In

caso di assoluta parità, l'operante è sempre giustificato. Le leggi positive però sulle quali esista dubbio insuperabile, non inducono obbligazione.

441. La perplessità, sia essa positiva o negativa, lasciando l'animo in perfetto blisio, non può avere diversità di grado; la opinione, in vece, può essere più o meno probabile secondo il numero ed il valore dei motivi preponderanti. Qualunque sia poi il grado della sua probabilità, la opinione può essere più o meno sicura secondo che essa sta per la legge in confronto della libertà dell'operante, o per la libertà in confronto della legge. La correlazione a ciò, pertanto, è da cercare qual norma morale sia da tenersi 1.<sup>a</sup> quando una opinione probabile sia contrastata da una meno probabile; 2.<sup>a</sup> quando una opinione stante per la libertà sia contrastata da un'altra opinione egualmente probabile stante per la legge; 3.<sup>a</sup> quando una opinione stante per la libertà sia contrastata da un'altra opinione meno probabile stante per la legge.

442. Quando una opinione probabile sia contrastata da una meno probabile, ogni atto dovressi sospendere finchè non siasi conseguita almeno la certezza morale, perocchè abbino veduto che senza questo ogni errore, ed il pericolo stesso di cadere in errore sono inevitabili (num. 438). Ove però vi fosse necessità inevitabile di prendere una determinazione, dovressi sempre seguire quella opinione che più allontana il pericolo di errore, vale a dire la più probabile, secondo il noto canone morale *prudenter agit qui probabiliter agit*. Non mai prudentemente però agibile, come pruden-

dono alcuni moralisti, colui il quale seguisse una sentenza probabile contrastata da un'altra più probabile; imperocchè i motivi perdono ogni peso in confronto di altri che hanno maggior valore; onde tale opinione più non sarebbe più probabile.

443. Collo stesso criterio si può giudicare anche nel caso in cui una opinione meno probabile stante per la libertà sia contrastata da una più probabile stante per la legge. Il seguir quella in confronto di questa è sempre colpevole. Più difficile riesce a stabilirsi la norma morale nel caso che una opinione stante per la libertà sia contrastata da un'altra egualmente probabile stante per la legge. Lunga controversia sopra ciò fu agitata fra i probabilisti ed i probabilitaristi. I primi dissero: *sequi licet opinioem que libertati facit, unde sit etiam probabilis ac contradictoria*. I secondi tengono il principio seguente: *sequenda est opinio que sit pro obligatione, nisi contradictoria sit notabiliter probabilius*. Sopra questi poi stanno i libertaristi, che professano per principio: *sequenda est opinio que sit pro obligatione, nisi contradictoria sit probabilius*. Sopra tutti poi stanno i rigoristi assoluti, i quali dicono: *sequenda est semper opinio que sit pro obligatione, quantum probabilis sit contradictoria*. Le dispute di que' moralisti occuparono lungo tempo ed ingombrarono molti volumi, e non cessarono ancora i limiti della controversia. Noi però reputiamo dover aderire alla sentenza del maggior numero e dei più prudenti robustandoci alla teoria già esposta in riguardo alla

stato di perplessità insuperabile (num. 430). Onde diciamo: o la opinione che l'arbitrio la libertà stia in contrasto colla legge naturale o colla legge positiva. Nel primo supposto, il male di cui si dubita deriva dalla natura stessa della azione; e però il pericolo di incorrere in esso vuole sempre evitare; in dubbio restar pare ad eligenda. Nel secondo supposto, la malizia è estrinseca all'azione, e dipende dalla esistenza e dalla obbligazione della legge; ma la legge non è obbligatoria se non in quanto è promulgata; nè è promulgata se non in quanto è certamente conosciuta; e tale non è nel caso di cui ragioniamo. Dunque potrei senza colpa seguire tanto l'una che l'altra opinione; in *dubio libertas* (1). Abbiamo presente però che noi qui esponiamo le norme di stretto dovere, non i consigli da seguirsi per chi evitando il male, ama anche di fare il maggior bene.

434. Questa conclusione poi a maggior titolo è da applicarsi al caso in cui la opinione stante per la libertà sia contrastata da un'altra meno probabile stante per la legge. E diffatti in tale supposto non solamente si ha un fondato dubbio sulla esistenza della legge, ma più ancora si hanno maggiori argomenti per credere alla non esistenza della medesima; onde irragionevol cosa sarebbe il voler fare di essa un vincolo

---

(1) Alla applicazione di questo principio sogliono i moralisti fare alcune eccezioni. Osservasi però che questi casi implicano sempre un contrasto colla legge di natura; e quindi talor che cost'ecce. non sono che applicazioni positive della stessa generale.

obbligatorio all'operante. Perciò vuoi ritenere che *quidam bonae conscientiae sibi facere possit de eo quod credit tempore de probabiliori parte...* Quando non pare ad quidem talior, ceterum opposita est sensibilibus et clare probabilior, non verisimilior, consilium quidem est tutius sequi, sed non preceptum. Quindi noi diciamo:

VIII. La opinione probabile contrastata da una non probabile non giustifica l'atto se non se nella necessità di operare.

IX. Fra due opinioni egualmente probabili, lecito è seguire quella che favorisce la libertà in confronto delle leggi positive; non quella che sta in opposizione colla legge naturale.

X. La opinione meno probabile non deve mai seguire quando essa sia anche non sicura. Non obbliga, ma puossi lodevolmente seguire quando il supposto contraddittorio implichi malizia estrinseca. Induce obbligazione e deve sempre seguire quando il supposto contraddittorio implichi malizia intrinseca.

443. In questi dieci capi io penso si comprendano tutte le leggi regolatrici della coscienza morale. Tal fiate però accade che nei casi particolari la giusta applicazione di esse non apparisca in modo ben chiaro e determinato; ed allora, per informare la retta coscienza, gioverà tenere innanzi queste altre norme sussidiarie che noi ci limitiamo a semplicemente accennare:

I. In dubbio la presunzione stà in favore del possidente.

II. In dubbio doasi giudicare secondo ciò che più ordinariamente accade.

III. In dubbio gli oneri si restringono, e largamente prendasi la parte favorevole.

IV. In dubbio si presume il bene; il male doasi provare.

**Articolo 3.<sup>o</sup> — Della libera volontà qual terzo elemento del bon mundo.**

---

446. La legge, noi abbiamo detto, non può divenire principio costitutivo di moralità se non in quanto essa si manifesta all'uomo per mezzo della coscienza, (num. 402). La coscienza poi, abbiamo aggiunto, non può aver carattere morale se non se in quanto si riferisce alla libera volontà (ivi). Ma che cosa intendiamo noi propriamente per libera volontà? La libertà e la volontà sono forse due termini identici? Ed in caso negativo, per quali ragioni differiscono essi fra di loro? — Egli è d'uopo che intendiamo prima di tutto a questa ricerca, dalla quale procederemo a mostrare in appresso l'esistenza nell'uomo della libera volontà e le cause dalle quali essa può venire modificata.

447. Entrando, adunque, nella prima proposta ricerca, è cosa strana a vedersi come in una materia che tocca sì dappresso, che muove in modo sì vivo e sì pra-

finché l'intimo sentimento, siasi pronunciato sentendo ad tutto discordi fra di loro. Quelli dissero la libertà una facoltà distinta da tutte le altre; quali la considerarono come una dote inerente a tutte le facoltà umane; quali, in fine, posero la libertà come una dote propria e speciale della volontà intelligente.

443. Ma la prima sentenza non si può in alcun modo accettare. Facoltà, in vero, (*facultas*, *facilitas*, *facultetas*), è una attitudine, una tendenza a produrre qualche atto particolare. La libertà, in vero, non implica per sé una potenza positiva, ma solamente una condizione negativa, cioè l'assenza di ogni ostacolo che si opponga all'esercizio della facoltà. La libertà per sé medesima, adunque, non potrebbe mai produrre alcuna operazione; e perciò non potrei considerarla come una speciale facoltà.

449. Difficile poi non sarà il mostrare come neppure essa sia una dote inerente a tutte le facoltà umane. Quanti atti non esercitiamo noi, in vero, che nullamente dipendono dalla nostra elezione? Così quando una idea si affaccia al nostro spirito, non siamo liberi nell'atto di percepirla; né liberi certamente siamo allorché quando sperimentiamo delle impressioni sgradevoli sui nostri organi sensorii, onde, per quanto sta in noi, le vorremmo ad ogni modo evitare. Se poi ogni atto implica una attitudine o facoltà, ne consegue che non sempre le attitudini o le facoltà sono veramente libere.

454. Perché una attitudine o facoltà, e gli atti che da essa provengono siano liberi è necessario che questi si possano a propria elezione esercitare o non eser-

ciana. La potenza poi di eleggere un atto ad un altro del medesimo è la sola volontà. Dunque la libertà è una dote inerente alla volontà. L'uomo però non può esercitare la volontà ed eleggere i propri atti se non se dietro qualche giudizio da cui la elezione sia determinata, ossia senza una precedente cognizione, giusta il notissimo *nihil volūtas quia præcognitum*. Ma ogni atto conoscitivo sempre ed esclusivamente deriva dalla intelligenza; dunque la libertà è una dote della volontà intelligente. Ed è da ciò che sorge la distinzione tra la volontà umana e quella che è comune a tutti gli esseri senzienti, e che più propriamente si chiama spontaneità. La prima è intelligente, e quindi libera; la seconda non è intelligente, e quindi i suoi atti si compiono per invincibile necessità.

454. La libertà o la volontà, adunque, non sono due termini fra loro identici; non due termini di tutto separati; ma sono stretti fra di loro per una vicendevole correlazione. Ora la libera volontà appartiene essa veramente alla natura umana? Noi abbiamo recato la prova di ciò nella filosofia oggettiva, deducendole dal dollato del senso intimo, dal concetto di legge e di impotabilità delle umane azioni e dalla testimonianza dei sommi filosofi (num. 441 n 453). Queste prove sono sì valide e convincenti che niuno potrebbe rifiutarle senza mentire in pari tempo a sè medesimo. La libertà è da tutti sentita in quel modo che si sente prima d'ogni dimostrazione la esistenza del bene e del male, del dovere, del merito e della colpa. Noi siamo tenuti ad esercitare certi atti, ad

evitarne altri. Potete pure una sola obbligazione, come quella di onorare e soccorrere i genitori; potete una sola virtù, una sola colpa, e la esistenza della libertà ne consegue in modo incontestabile. E il rimorso che sorge dopo alcune determinate azioni, per fermo, non è altro se non se una testimonianza che ognuno fa della loro turpitudine per una parte, e per l'altra del proprio libero arbitrio. Quanti mali non accadono che ci recano dolore, ma non rimorso? Noi gemiamo d'esser miseri e sventurati; ma come non siamo causa di ciò, in nulla perdiamo della stima di noi medesimi. Ora se l'omicidio, se il sacrilegio, se la mala fede e il tradimento fossero il prodotto d'una fatalità invincibile, anche in questi casi il rimorso non avrebbe titolo; ed accusare se stesso reputandosi innocente sarebbe una flagrante contraddizione. E tanto vuol dire ancora della contentezza che forma la più immediata ricompensa del retto operare. Noi la proviamo perchè la coscienza ci attesta che noi siamo liberi di noi medesimi, e che, volendo, avremmo potuto operare diversamente. Perciò questa cosa si reputa e giusta e dabbia premiare alcuni atti come buoni, altri punire come malvagi. Ma chi vorrebbe premiare o punire pe' suoi atti un imbecille, un sensomelo od un feromato?

453 Sebbene però moltissima cosa sia negare all'uomo il libero arbitrio, mostrerebbesi al tutto ignorante di sé stesso chi lo volesse stendere oltre ogni confine. La natura umana limitata in sé medesima, non potrebbe non esserlo anche nelle sue potenze.

Quali sieno i termini naturali della umana libertà, nella psicologia ancora l'abbiamo dimostrato (num. 453 e 455). Se non che, oltre i limiti costanti, invariabili e dipendenti dalla condizione essenziale alla natura umana, altri ne sono derivati da cause puramente accidentali e relative allo stato peculiare di ciascun individuo nella facoltà intellettuale, o nella facoltà sensitiva, o nelle sue relazioni cogli oggetti esteriori, e che influiscono immediatamente sul suo fisco, e mediatamente sulla sua sensibilità e sulla sua intelligenza, e quindi ancora sulla volontà.

453. Per parte della intelligenza, la volontà, onde operare liberamente, abbisogna di cognizioni che le sieno di guida; e rappresentandole i beni, la richiama nella sua scelta; imperocchè essa non procede mai ad alcun atto senza un motivo preconcepito. Ma spesso volte l'intelletto è offuscato per la ignoranza, o traviato dall'errore; onde sorgono due gravissimi ostacoli all'esercizio della libertà. Questi o tolgono ominamente il volentiero, come accade quando la ignoranza e l'errore sono invincibili; oppure lo scemano, come avviene quando l'ignoranza e l'errore sono vincibili, e dipendono da colpevole trascuranza. Quando poi sieno affluati, sebbene diminuiscono e forse tolgono anche la libertà dell'atto in sì modesto, non scemano punto la malizia dell'operante per la malvagia sua volontà nello impedire la cognizione del vero in odio al bene.

454. Per parte del sentimento, la volontà abbisogna dello stimolo dell'affetto che la determini ad operare.

Dove però avvenga che l'affetto sia disordinato e generato da concupiscenza, non dal dettato della ragione, anzi che avvolga la volontà, si attraversa a' suoi atti, e pone loro incanto; ed in luogo di pensare conforto al retto e generoso operare, diviene facilitamento al male. Dacchè lo disse dall'Alighieri

.... sentata in noi d'ogni virtute

E d'ogni operation che merita pena. (Purg. 17)

L'uomo, pertanto, è men libero quanto più in lui domina lo strigliato affetto; schiavo al tutto poi diventa quando l'affetto assume in supremo grado l'impeto di passione; onde in tale stato il suo cuore puossi equiparare ad un vascello senza timone e senza vele che non ha guida né scelta nel suo cammino, ma vi si trasporta dove la balia dei venti vuole. Da ciò qu' trasporti inconsiderati e quelle ree azioni che compiono appena, riempiono lo spirito di amarezza e pentimento.

431. L'affetto e le passioni, in quanto sentano o solgono il volontario, si designano dai moralisti col nome di concupiscenza, che si distingue in antecedente, concomitante e conseguente fatta. Egli è chiaro però che solamente la prima influisce sul volontario. Affine poi a questa è il timore, che consiste in una perturbazione dell'animo, prodotta dalla rappresentazione di un pericolo presente o futuro; e può essere grave o leggero secondo la importanza e la imminenza del male preveduto, e l'indole della persona sulla quale il timore cade. In ragione poi della sua gravità il timore sconfigge il volontario diretto. Assai rare volte

però la voglia internamente; e ciò solo accade quando la perturbazione dell'animo sia tale da impedire ogni riflessione.

456. Per parte, in fine, degli esseri esteriori, la volontà ha bisogno che nulla si opponga all'esercizio degli atti e conformi alle intime tendenze, o costringa l'uomo al compimento di atti differenti da questo, ed apposti alle medesime. La forza estrinseca però, come la violenza, sebbene possa esercitare un impulso coattivo diretto sul soggetto operante, in modo da togliergli la libertà in riguardo agli atti imperati esteriori, non potrebbe esercitare che una influenza coattiva indiretta in riguardo agli atti imperati interni ed agli atti di-cti. Ma di ciò abbiamo più discorsamente ragionato nella filosofia soggettiva (num. 438 a 462).

457. Tali sono i limiti della libertà, che sempre vogliamo aver presenti onde non discostarsi dalle norme di equità nelle pratiche applicazioni. Ed ora, sent'altro, a questo dobbiamo procedere; e dopo di aver trattato del bene morale teoricamente, astrattamente, generalmente, noi lo consideriamo in modo pratico, concreto, particolare. La libertà ha il suo fondamento nella coscienza, e questo ha il suo principio obiettivo nella legge. Ma qual'è propriamente questa legge a cui debbono uniformarsi le nostre operazioni? Quali sono le norme del giusto e dell'onesto nelle svariate condizioni e nelle mutabili contingenze della vita? — Ecco l'importantissimo problema che ci proponiamo di risolvere in modo sommario e compendioso nel capo seguente.

## CAPO II.

### **Del bene morale praticamente considerato.**

—————

428. La investigazione delle norme pratiche del giusto e dell'onesto si fonda sopra due questi principii. L'uomo, in fatti, come essere intelligente e libero, ha cogli altri esseri eguali od inferiori delle relazioni attive che si chiamano diritti, cioè dei titoli o facoltà di fare od exigere che altri faccia alcune determinate azioni per la sua utilità. E per converso, come essere finito e dipendente, ha verso gli altri esseri a lui eguali o superiori delle relazioni passive che si chiamano doveri, cioè dei vincoli imposti di operare in modo conforme alla morale esigenza degli esseri secondo la loro natura. Quindi appare che i concetti di diritto e di dovere sono due termini correlativi; onde dove quello esiste ancor questo deve esistere in un soggetto identico od in soggetti diversi, per effetto delle loro ragioni giuridiche, o per la immediata loro dipendenza dall'Essere Supremo (1). Perciò

(1) Si potrebbe non ammettere dei doveri senza un diritto da cui sono prodotti ed a cui si riferiscono? L'affermare ciò in modo assoluto sarebbe quanto rendere impossibile la nozione stessa di dovere. Però la sentenza che esista fra di loro alcune quattro forme paria olan, che vogliono considerarsi distintamente, perchè del condurlo si possono fare e periclitazione ne abbiano.

non posso parlare dell'uno senza trattare almeno in modo implicito dell'altro ancora.

439. Ma una correlazione di termini si fonda necessariamente sopra una ragione comune per la quale esista. La corrispondenza, adunque, dei diritti e dei doveri morali dee avere la sua origine in un espresso principio da cui gli uni e gli altri emanano come da fonte primitiva. Perciò in questo capo noi cercheremo innanzi tutto qual sia il supremo principio morale da cui emanano tutti i precetti particolari; di poi cercheremo quali siano le specie di precetti particolari che emanano dal supremo principio morale.

---

Va sono dei diritti e dei doveri corrispondenti nella stessa individualità; i quali derivano immediatamente dalla relazione di questa coll'Essere Supremo. Così l'uomo ha in pari tempo il diritto ed il dovere di conservare la propria vita.

Va sono dei diritti e dei doveri corrispondenti in persone diverse, ma anelli in ciascuno di esse egual natura; i quali derivano immediatamente dalla relazione giuridica esistente fra uomo ed uomo; e immediatamente dalla relazione di tutti coll'Essere Supremo. Così ogni uomo ha diritto al rispetto della propria fama; ed a riguardo gli altri hanno lo stesso diritto verso di lui.

Va sono dei diritti e dei doveri corrispondenti in persone diverse, ed anelli in ciascuna diversa natura. i quali derivano immediatamente dalla relazione giuridica esistente fra uomo ed uomo, e immediatamente dalla relazione di tutti coll'Essere Supremo. Così il sovrano ha dei diritti e dei doveri verso i sudditi, e questi hanno dei diritti e dei doveri di natura differente verso il sovrano; così il padre verso i figli, e viceversa; così il marito verso i discepoli.

In fine vi sono dei doveri ai quali non corrispondono relativi diritti fra uomo ed uomo, ma derivano immediatamente dal diritto e dalla volontà del Supremo Legislatore. Tali sono quei doveri che si dicono di carità; nei quali la legge costituisce una colpa, ma non ne deriva la pena un titolo giuridico di provvedimento.

## Axioma 1.<sup>o</sup> — Del supremo principio morale

---

440. La esistenza di un supremo principio morale è un fatto che da sè stesso s'asientatamente si nega, ed affatto superfluo sarebbe il volerlo dimostrare. Egli accade nell'ordine morale come nella disposizione del mondo fisico. Ove è ordine, dev'essere unità. Togliete una forza suprema, centrica, dominatrice di tutti i singoli movimenti, e già la marabilissima armonia cosmica più non esiste, ma solo contrasto e confusione. E se ancora chi non volesse riconoscere un processo supremo di moralità, finirebbe col distruggere ad un punto istesso tutti gli altri ancora. Ma quando si cerchi la esenza di questo supremo precetto, e si voglia determinare la sua formula rappresentativa, sorgono tante discrepanti sentenze che opera di lunga lena e di non lieve difficoltà sarebbe il ridurle a distinto esame. I materialisti, i sensisti, gli utilitaristi, i sentimentalisti, i razionalisti e gli autonomisti in genere ripongono il principio morale nel soggetto ed esclusivamente nel soggetto, quantunque sotto diverse ragioni considerato. Altri poi, per opposto, quasi volendo trasportare il soggetto fuori di sè stesso, pongono il supremo principio morale in qualche cosa da lui distinta ed a lui superiore; e son coloro che professano

fede esclusiva nell'autorità, quando della parola divina, quando della umana ragione imperante, oppure del comune consentimento.

461. Tutti costoro peccano, sabbene per opposto modo. Supremo principio morale, in fatti, non può esser altro se non se quello che in sé stesso accoglie tutte le condizioni della moralità in grado esultante; or questa noi abbiamo veduta che nel solo soggetto o nel solo oggetto non è possibile, ma nell'accoppiamento dell'uno o dell'altro insieme, ossia nella relazione della legge colla volontà per mezzo della coscienza. Quindi già accostarossi al vero colere che posero a fondamento di moralità la considerazione delle essenze degli esseri, ed i principi razionali avuti ragione oggettiva in sé, soggettiva nella loro manifestazione. Se non che una cognizione teorica per sé non può mai varcare i confini della pura speculazione ed entrare nella sfera dei principi morali, cioè della regola del costume. Ora la unione di questo doppio elemento speculativo ed pratico, meglio che altrove, è precisamente espressa nella nota formula resuscitata — riconosci praticamente ciò che hai conosciuto direttamente; — oppure — riconosci praticamente l'essere nell'ordine tuo. —

462. La giustizia scientifica di questo principio, checché se dicano i rigidi suoi censori, non potrebbe in alcun modo validamente impugnare. Del resto cosa non è che la espressione di quanto già prima avevamo professato i più profondi ingegni, attingendo non meno alle fonti della filosofia gentile che al sommo

codice della filosofia cristiana (1). Ed è in essa e per essa che questo concetto morale, spogliandosi della sua forma astratta e difficile, si mostra in tutta la sua pregnanza, la sua evidenza, il suo splendore.

463. Riconoscere profondamente ciò che si ha direttamente conosciuto, in fatti, non è altro se non se aderire colla volontà a ciò che l'intelletto si manifesta come bene per mezzo della riflessione. La necessità, dice lo illustre filosofo, è una relazione del bene colla natura intelligente che lo vuole. L'atto moralmente buono ha per suo termine il bene oggettivo, cioè il bene in quanto è contemplato e giustiziato tale dalla intelligenza; e il bene oggettivo non diviene morale se non se a condizione di essere voluto. La cognizione pratica poi, ossia l'adesione della volontà all'oggetto teoricamente conosciuto, è una necessità inevitabile di natura. Il distintivo della ragione, dice il dottissimo Geràzi, è di seguire l'ordine conveniente nelle cose o nelle azioni. Ogni verità pratica è fondata su di una verità speculativa a quello stesso modo che in geometria un problema è sempre appoggiato a qualche assioma, ed a qualche presupposto teorico. L'intelletto pratico, dice l'Aquinate, conosce il vero nella stessa maniera dell'intelletto speculativo; ed a

---

(1) Veggansi le dottrine dei filosofi antichi e moderni a ciò relative in Rosmini *Dottrina comparata e critica dei sistemi morali e principi morali*, capo ultimo. Il Geràzi poi, che assai più ingegnosamente e a fondo profondo, che precedente di Rosmini nelle più importanti sue opere, espone anche questi principj, deducendoli dalla dottrina dell'Aquinate.

dir meglio, non è altro che un solo e medesimo intelletto, il quale, allorchè si ferma nella contemplazione del vero, si chiama speculativo; e quando procede dalla cognizione agli atti della volontà, si chiama pratico, ossia morale. Quindi lo enunciato principio si converte nel seguente: — fa di inclinare la volontà agli esseri direttamente conosciuti. —

444. Ma che cosa è questo inclinare la volontà agli esseri direttamente conosciuti? La cognizione speculativa non opera sulla volontà, e non la muove in modo immediato, ma sì per lo intermedio del sentimento, cioè dell'amore, che infonde l'attività alla cognizione. Egli è per la sua efficacia che, secondo il detto di Aristotele, ciò che è vero o falso nell'intelletto, diventa buono o cattivo nella volontà. Nulla cosa è voluta se non perchè è amata; nè alcuna cosa è amata se non perchè è conosciuta; quando poi esiste il fatto della cognizione e dell'amore, la volontà mai non può trattenersi dall'operare. Quindi ancora l'enunciato principio si converte nel seguente: — fa di amare gli esseri direttamente conosciuti. —

445. L'intelletto però, nell'atto di manifestare gli esseri costituenti il bene oggettivo, dee necessariamente manifestare le loro attribuzioni, il grado della loro dignità o perfezione; imperocchè dove le attribuzioni, ossia le qualità, non fossero conoscibili, nemmeno l'oggetto potrebbe in alcun modo manifestare. Siccome poi la perfezione delle attribuzioni degli esseri è la sola ed esclusiva causa della propensione e dell'amore che verso di essi sperimentiamo, ne deriva che

la sopra enunciata formula si converte nella seguente: — fa di amare gli esseri nell'ordine loro. —

466. Qual è poi questo ordine degli esseri? Noi abbiamo già detto che esso è determinato dalla loro attribuzione. Ora volgendo uno sguardo alla immensa estensione dell'universo, noi vediamo gli esseri tutti distinguersi in due grandi classi, cioè gli intelligenti, e quelli che sono privi di intelligenza. Intelligenti sono gli esseri della specie umana; privi di intelligenza, nell'ordine naturale, sono gli altri tutti. Ma gli esseri umani sono finiti, contingenti; dunque la intelligenza, come l'atto stesso dell'esistere, non può appartenere ad essi per forza propria, sì bene per virtù di un essere necessario ed assoluto che, esiste per sé, ed in cui la intelligenza, come ogni perfezione, si confonde coll'atto stesso della esistenza. Dunque sopra gli esseri intelligenti, finiti, umani, esiste una sovrana ed assoluta intelligenza e perfezione, che si chiama Dio. Trovato poi quest'ordine dagli esseri, per necessaria conseguenza si determina anche l'ordine dell'amore che dobbiamo portar loro.

467. Gli esseri privi di intelletto non hanno che una esistenza relativa agli intelligenti, e non occupano che il posto di altrettanti mezzi in confronto del medesimo. È impossibile perciò, dice il Rosmini, che in questi si trattenga, o in essi finisca l'amore di una intelligenza, poiché in essi non finisce e non si risolve il concetto dell'essere. All'incontro abbiamo veduto che gli esseri intelligenti hanno una dignità propria, che li innalza di singolarissimo tratto sopra tutti

gli altri esseri dell'universo. Questi propriamente sono cose, quelli sono persone, che posseono avere ed hanno ragione di fine in riguardo alla volontà morale, e vanno forniti di un vero diritto all'amore degli esseri loro uguali per lo stesso titolo per cui ciascuno ama sè medesimo. Quindi, in ragione dell'ordine proprio degli esseri, la enunciata formula si risolve nella seguente: — Io di amare i tuoi simili come te medesimo. —

448. Noi però abbiamo osservato che gli intelligenti umani sono limitati; che non hanno la ragione dell'essere, e quindi neppure la presenza dell'essere in sè medesimi; e che solamente esistono per libero decreto dell'assoluto, nel quale tutta si compendia, in sommo ed infinito grado, la dignità della esistenza; onde egli è detto buono per antonomasia: *bonum bonum nisi adest Deus*. Dunque, per ragione della sua dignità, l'Idio deve amarsi in grado supremo e per sè stesso; gli esseri razionali simili a noi si debbono amare come noi stessi, con un amore subordinato, avente la sua radice in Dio. Quindi, per ultima, la formula enunciata si risolve nella seguente: — ama Dio sopra tutti gli altri esseri, ed i tuoi simili come te stesso per amor di Dio. — Il che non è altro se non se il precetto evangelico: *dilige Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua, et proximum tuum sicut te ipsum*.

449. Eccovi quanto ha di più grande, di più magnifico quello eterno codice del vangelo, quanto ha di più grande, di più magnifico la filosofia cristiana;

eccesi quanto ogni altra filosofia dee necessariamente ricoprire quando non voglia perdere il carattere di scienza o di verità, e trascinare la mente ed il cuore umano nel lungo degli errori più umilianti e vergognosi. In questo è la utilità e la pienezza della legge; *plenitudo legis est utilitas*. Amare Iddio per sé; amare sé e gli altri per amore di Dio; tali sono le tre parti della morale pratica che noi ci proponiamo di compendiosamente esporre. Noi tratteremo del bene morale considerato nel concetto individuale, nel concetto sociale, e nel concetto religioso.

**Articolo 2.<sup>o</sup> — Della prima specie di doveri derivanti dal supremo precetto morale, cioè dei doveri individuali.**

—————

470. Ma innanzi tutto noi domandiamo: la nozione di moralità, ossia di un dovere e di un diritto possono rigorosamente applicarsi al soggetto come in sé e per sé considerato?

Noi abbiamo già accennato altrove tale questione (num. 468). Le idee di un diritto e di un dovere sono sempre costituite dalle nozioni elementari di un superiore obbligante e di un inferiore obbligato. Or come allora può cadere questione di applicarle a sé medesimo; l'uomo considerato per sé, in stretta senso, non può aver dei diritti e dei doveri verso sé medesimo.

Le norme poi che guidano l'uomo negli affari verso sè stesso non vogliono esserli meramente obbligatorie se non se per la loro derivazione dalla legge suprema, che comanda di rispettare la natura umana, ossia di valere ad essa il suo bene.

471. E da ciò ancora l'amore dell'individuo verso sè stesso acquista un carattere suo proprio e particolare. Il bene, in fatti, che l'uomo dee volere alla natura umana è indicato dalle naturali sue tendenze, le quali prescrivono tanti diversi gradi nell'affetto quante sono le diverse gradazioni nella prossimità; onde il *desiderio proximum* amor. Ora questa prossimità raggiunge l'ultimo suo termine in noi stessi, ove tutta ogni destinazione, si costituisce la individualità; e quindi esistendo nel proprio individuo, vale a dire in sè medesimo, deve in modo eminente amare la natura umana. Coloro, pertanto, i quali pensano bandire dall'uomo, come viziosa, l'amore di sè, errarono non meno grossolanamente di coloro che negarono la presenza di ogni inclinazione disinteressata. Questo sentimento respinge l'uomo fuori d'ogni commercio coi propri simili, distruggendo la base indispensabile della società; quella pone l'uomo fuori di sè medesimo (fil. teog. num. 404 e 422).

472. Ma che cosa è amare, ossia riconoscere praticamente sè medesimo? Non altro certamente se non se volere il proprio bene, cioè tendere al proprio fine, e reggere sè stesso in modo da conseguirlo. Or come non potrebbe tendere al proprio fine e conseguirlo se non se poi saggio ed ordinato governo delle proprie

attitudini e facoltà, ogni dovere dell'uomo verso sé medesimo puossi esprimere col precetto generale:

1. Fa di governare tutte le tue attitudini e le tue potenze in conformità alla lor natura.

473. L'uomo ha delle attitudini per ragione del suo elemento corporale; e delle potenze per ragione del suo elemento spirituale (III. sogg. num. 42). Quante sieno, adunque, le une e le altre, si avranno egualmente altrettanti doveri particolari formanti la spiegazione del sopra enunciato precetto generale.

474. L'elemento corporale nell'uomo, mentre per sua parte è soggetto a tutte le condizioni ed a tutte le vicissitudini della materia, per l'altra esercita un ufficio tutto suo proprio. Esso è ministro ossia strumento dello spirito; per questo l'anima nostra, nell'ordine presente, esercita gran parte delle sue operazioni, e col suo mezzo essa si mette in relazione colle cose esteriori. Quindi l'uomo, per ragione del suo elemento corporale, ha parecchi doveri da osservare.

475. L'uomo, non essendo autore della propria vita, neppure ha libero arbitrio sulla medesima. Chi mai potrebbe aggiungere un capello al proprio capo, od un cubito alla propria statura? Or di noi stessi dobbiamo severo conto al supremo ed universal Signore: (1) e

---

(1) Dice Platone, secondo la sentenza di Seneca: « noi siamo uomini sorretti da una custodia, sicchè non possiamo tentare la nostra qualunque o legge. Ma ha cura del nostro individuo, e noi siamo sotto potestà propria. Se fra i tanti che tu hai stando in salute, per carità, hai morio addegnati; non, già darai pena. Così devi pensare di Dio. » Nella scrittura poi si legge: *Domine Deus*

per lui, al corpo sociale di cui tutti dobbiamo essere membri utili ed operosi. E per ragione eguale, riprovevoli sono ancora tutti quegli atti che recano deterioramento alla salute. Così l'arbitrario avventurarsi ai pericoli, il sostenere fatiche sproporzionate alle forze, maggiori del bisogno, e più che altro, il molle lussurioso costume, da cui più uomini si ammazzano che non dalla peste, dal fero e dal fucile. E in una alla vita, vuoi aver cura delle cose bisognevoli onde poterla decorosamente sostenere. Quindi un giusto mezzo è da tenersi fra la gretta e sordida avarizia, e la stordida prodigalità. Nè solamente ciò per il ben del corpo, ma estendilo per lo integrità dello spirito; imperocchè l'avaro è sempre iniquo, ed il bisogno è triste consigliere. Onde disse un sarto: mal raccoglie chi troppo aduna; male dispensa chi nulla serba per sé.

476. Contro il dovere della propria conservazione la moda enorme peccasi rischiando la vita col suicidio, e ponendola a repentaglio col privato duello. L'uno e l'altro è sempre gravissimo delitto, nè havvi argomento con cui si possano ragionevolmente scusare. Non è coraggio nè generosità di spirito lasciare la vita nello aggravarsi della ventura; ma si *forciar ille facit, qui miser esse potest*. « Havvi ben più fortezza, disse il Montaigne, a consumar la catena da cui

---

*sceleratior, non vero liberior, et fortior sceleratior; et quare maxime liberum vultu non facit. (Pa. 68) Sceleratior quoniam. Dandini (per est bene), ipse facit nec, et non ipse nec (Pa. 98). Sic ergo videtur, esse mortuorum, Deinde necesse (Rom. 14).*

sano arinto, che non a romperlo. • *Partierum vir-  
tutem est, dico Q. Cato, magis mortem contemnere  
quam odium nimis. Sape audio iubaris ad utilitatem  
viri compellitur ignavi; virtus nihil incertum  
sinit.* Catone o Bruto non furono tanto coraggiosi  
in morte quanto in vita; e nuno certamente vorrà  
mettere Marco Antonio e Cleopatra innanzi a Regolo,  
a Postumio ed a Varrone. Il suicidio suol essere ben  
sovente l'ultimo scampo del triste, il quale più trovasi  
gravato dal peso della propria coscienza che non dagli  
esterni mali. Forse fu lodevole e magnanimo lo Iseo-  
riste appiccandosi ad un albero e spargendo le bu-  
della in terra? Il trovarsi in strada al ravvedimento  
non è prova di coraggio, ma l'ultimo ed il pessimo  
dei misfatti. Perciò la religione e le savi leggi sem-  
pre lo riprovarono. Appo gli Ebrei vietavasi sepolcare  
si loro corpi; appo i Greci coloro che assistevano  
contro di sé consegnandosi ai carnefici; gli Armeni  
abbruciavano le loro case; e le dottrine pagane ser-  
bavano nel tartaro ai suicidi un luogo di pena gravis-  
sima e di vergogna.

. 477. Né la forsennatezza che arma la mano del ri-  
veli in privato dalle pueri nascondere sotto il simu-  
lacro dell'onore. Cercate, dice il Rousseau, se vi ha  
esempio d'una sola disida in quei tempi nei quali la  
terra era coperta di eroi. Cesare provocò forse in  
duello Pompeo oppur Catone? E che? Colui il quale  
ha braccio più fermo e ferro più ben temprato sarà  
perciò più onesto, o men triste e vituperato? Secolo  
di civiltà! male ti usurpi questo illustre nome finchè

ta realè schiavo dei grossolani pregiudizii ereditati dai secoli più ignoranti e barboni (1). Abbiamo l'offesa punizione da chi si deve; e dove pur giustizia non è, harri per tutti una vendetta nobile, sublime, veramente straggiosa, che supera e vince e disarmia il nemico, la vendetta del perdono (2).

478. Iniquo, adunque, sarà sempre l'affrontar la morte? Tanto per certo non vorrò affermare; anzi posson compiere tali espedizienti che rendono questa atto non pur lecito, ma altamente commendevole e virtuoso. Tale fu la pugna di Davide contro Goliath, di Manlio contro un Gallo, di Orazio Coelste contro la numerosa falange de' suoi nemici; tale la eroica costanza di quel mille e mille che piegarono sotto la manina del carnefice per non esser disdoro al vangelo. In simili frangenti non pare è giusta cosa clemente ed anche la-

---

(1) Anzi più realè doveva dirsi ancora; imperocchè al tempo stesso del Longobardi il duello non consideravasi all'istesso privato, ma era la massima d'un danno del pubblico; e sortiva tutta sconsidera che fosse usata facoltà di questa prova in contropartita (V. Montesquieu sopra delle leggi lib. 28).

(2) *Prima et optima victoria, dicitur Probus, est ut quis se ipsum vincat. Il Tacito: ut magnanimus fortis, sanguis iudicabit ubi constanter fore. .. Quam magnam constantem est ignorare. Ed Amelida: magnanimi est se nunquam vincit non magnam, quare ad non potuit superare nunquam non vincit, ut quibus non est les et optima victoria. Non enim magnanimi est vincere memoria regis. ut. ut partipendere. Magnanimi est fore unum et constantem, dei et regem ostendendo, ut non magnanimi. Dignus, unde regis non vincit, ha. ut e. ut dicitur non in terra posuit, dicitur unum unum della sua coll'istmo, il costore non trovano nella storia quel vittoria? Peter Ignatio? etc.*

valer la vita, ma costarcela sarebbe il volerla costringere a prezzo d'un ben maggiore. — Epilogando, pertanto, i doveri dell'uomo in riguardo al corpo, li comprendiamo nei seguenti canoni morali:

II. Conserva la vita fisica e la sanità delle membra, fuggendo la mollezza, la intemperanza ed il mal costume.

III. Abbi cura di quei beni che all'onesta vivere sono convenienti, evitando in pari tempo l'avarizia e la smodata prodigalità.

IV. Sii pronto a fare sacrificio di te e delle cose tue ove lo domandi la difesa de'tuoi, la sicurezza della patria, l'onore della religione.

V. Nella privata ingiuria chiedere giustizia è da equo; tollerare è da saggio; perdonare è divino.

479. L'uomo però non è solamente un essere fisico; ma egli va fornito di un altro elemento più nobile, lo spirito; e di facoltà derivanti dalla sua natura, le quali, come a suo luogo abbiamo veduto, sono tre, vale a dire la sensitività, la intelligenza e la appetività (31. sogg. num. 12 e 13). Ora, in relazione a queste, sorgono altre classi di doveri tanto più importanti quanto maggiore è la dignità dell'anima in confronto del corpo.

480. La sensitività, in quanto ha relazione col corpo, onde dicesi corporale, esercita quella specie di atti che si chiamano sensitivi (31. sogg. num. 25). Queste sono i mezzi indispensabili allo spirito per l'acquisto del massimo numero di conoscenze, cioè quelle che con nome proprio si dicono miste o materiali. Del

rollo suo, pertanto, e del grado di perfezione degli organi sensori dipende, in gran parte, anche la coltura ed il perfezionamento dello spirito. Le norme pratiche da osservarsi onde conseguire col ratto uso del senso la certa cognizione della verità furono da noi esposte nella parte precedente (num. 244 a 250); onde ora più non ci resta che inculcar il dovere di conservare questa dovizia di mezzi dei quali l'autore della natura ci ha providamente forniti, ed indirizzarli costantemente al fine da lui voluto, ponendo, per quanto sta in noi, ad oggetto delle sensazioni cose perfette, le quali valgono ad educare l'animo, non mai a corromperlo o degradarlo.

481. Ma la facoltà sensitiva, oltre le sensazioni, ora sia mossa ad operare da cause interne allo spirito, esercita ancora una seconda specie di atti che si chiamano sentimenti (di. sogg. num. 25). Questi sono ministri alla facoltà intellettuale, manifestando ad essa gli oggetti corporali; questi sono stimoli che muovono le facoltà speculative in tendenze pratiche, e muovono l'appetibilità ad operare in modo analogo alle impressioni sperimentate dalla intelligenza. Quindi importa di ben governare i sentimenti, evitando tutto ciò che rende lo spirito schiavo del crasso peso del corpo, infrenandosi nella concupiscenza delle folle dilettazioni, ed indirizzando l'affetto a meta nobile e conveniente alla dignità umana, sicchè l'animo sempre più si ingentilisce per l'amore del bello, del vero, del buono, ricapitando in sé, per quanto ad un essere limitato si conviene, i sublimi caratteri di quell'Essere Supremo ch'è suo principio ed ultimo suo fine.

482. Coltivare poi l'intelletto non è altro se non se perfezionare l'anima ed accrescerne l'attività col progressivo acquisto delle cognizioni. Quindi il vero deve sempre cercare e con tutta la possibile scienza investigare. Al che importa di procedere con fine retto, con animo libero ed imparziale, e con una scelta ragionevole. Ma di cui un fine retto; cioè che l'acquisto delle cognizioni deve ordinarsi al conseguimento del bene morale, la quella maniera che, secondo il detto dell'Aquinate, il vero, per sua natura, converteci all'ente, anche la cognizione, se veramente è tale, deve finire nella virtù. Turpe e vergognosa profanazione è lo inclinare il divino dono della intelligenza ad un pravo fine, e farli argomento di una per operare il male. Meglio sarebbe non avere conosciuto mai. Disti con animo imparziale, cioè libera e sgombra da errori e da opinioni preconcette, o dalla stolida presunzione che gonfia l'animo di orgoglio ed acceca lo spirito; onde al tutto impossibile gli riesce veder le cose quali sono. In fine vuol tenere nelle proprie investigazioni una scelta ragionevole. La vita è corta, l'ingegno è ristretto, la verità poi non ha confine. Ciascuno, pertanto, dee misurare la capacità della propria mente, affinchè, molto volendo conoscere, non s'arreggi di lasciar dimenticata ciò che in alcun modo non dee ignorare. Vi sono tali verità che formano il patrimonio di tutti, e che ad ognuno debbono essere aperte e conosciute; così le dottrine fondamentali della religione ed i principi almeno più comuni di morale. Altre poi ne deve l'uomo cercare secondo la diversa condizione in cui

agli si trova. Quindi sue proprie cognizioni dee avere il principe ed il magistrato, oltre il suddito, oltre il politico, l'artista, e tutti coloro che hanno speciali mansioni da adempiere nel grande corpo sociale.

483. Ma la intelligenza non si può educare o perfezionare quando non si ponga insieme ogni cura ad educare e perfezionare la libertà. Come il vero e il bene sono inseparabili, così queste due facoltà che all'uno e all'altro tendono, sono sorelle, strettamente congiunte fra di loro, destinate a recarsi vicendevole giovamento. Entrambe operano insieme, ed insieme sono impedita ed oppresse; entrambe regnano da sovrane gloriose nel nostro spirito, o sono insieme esigliate e gementi fra i ceppi d'una servitù vergognosa e brutale. Tre sono i loro potenti nemici: gli istinti disordinati, gli indomiti affetti, e le viziose abitudini.

484. Degli istinti e della loro influenza sulla condizione morale dell'uomo tutti i filosofi, e diversamente ragionarono. Gli Stoici considerarono ogni tendenza al piacere come una corruzione ed un degradamento della natura umana; e però conchiusero doversi al tutto reprimere ogni inclinazione istintiva, lasciando libero ed esclusivo campo alla ragione. Gli Epicurei, per opposto, esagerando in parte almeno le dottrine del maestro, posero le inclinazioni istintive come sola norma regolatrice di tutti gli atti della vita, e considerarono quel bene supremo ed unico la soddisfazione di tutti gli appetiti naturali. Secondo il lor sistema, adunque, o libertà non esiste nell'uomo, oppure essa non si riduce che ad un nome illusorio e vano. Ma gli uni e gli altri errarono per eccesso opposto.

485. Errore i primi. Per mettere all'astracismo le inclinazioni istintive, bisognerebbe supporre ch'esse non abbiano fondamento in natura, ossia che questa sia in contraddizione con sè medesima. Noi però abbiamo veduto che la tendenza istintiva è ingenta ed originaria in natura (Sl. sogg. num. 91 a 95). Inoltre è falso che l'istinto, rettamente considerato, sia indegno della natura umana. In quanto esso tende a beni fisici, lega l'uomo cogli altri esseri animati; ma in quanto esso tende a beni immateriali, come la ingenta inclinazione al vero, al bello, al buono morale, innalza di lungo tratto l'uomo sulla immensa schiera degli altri esseri, ed è il primo ed efficacissimo stimolo all'adempimento delle più nobili operazioni. (Sl. sogg. num. 101 e seg. 119 e seg.)

486. Errore più grossolanamente i secondi. Se l'uomo, in fatti, non avesse altra guida alle proprie operazioni oltre l'istinto, egli non sarebbe se non se un bruto più perfetto degli altri. Egli sarebbe superiore ai quadrupedi in confronto dei rettili e degli acquatici, ma non carattere differenziale nella loro natura generica saprebbe trovarne. In tale sistema, inoltre, sarebbe affatto impossibile ogni concetto di moralità, di obbligazione, di virtù e di colpa; e tutti gli ordini sociali poserebbero sopra una base effimera ed insussistente. E così in fatti avvenne ogni qual volta l'epicureismo, la scelleratezza, la voluttà, il cieco istinto dominarono i popoli; e le due più grandi potenze che si divisero già il mondo, non scampate dal loro prurito nè cadute in steraggio tanto per im-

pete della anni senche questo, per la interna loro propria dissoluzione.

487. Se adunque l'istà è la scienza di coloro che riconoscono, il solo istante come principio di operazioni; se, istà del pari è la scienza di coloro che pretendono espellere l'istà da principi operativi umani, resta che tale facoltà debbasi ordinatamente governare in modo da sottometterla alla ragione, facendone quindi una potenza ausiliaria della libertà anzi che un nocivo incompatibile colla medesima.

488. Ed in modo analogo possiamo ragionare degli affetti e delle passioni. Questi nomi, in fatti, non esprimono altro se non se il diverso grado di forza con cui lo spirito esercita gli atti, derivando dalle sue facoltà. Onde se questo hanno fondamento in natura, anche del loro atti e dei modi coi quali vengono esercitati egualmente debbi affermare. Vogliate ogni grado di affetto, e le facoltà più alto non sono che abitudini, eternamente esose. La indifferenza e la apatia sono nell'ordine della vita psichica ciò che è la immobilità o la inerzia nella vita fisica. In questa la inazione ripugna alla natura del corpo corporeo, in quella essa ripugna alla attività del sentimento. La immobilità è la morte tanto del corpo come dello spirito; mobilità e attività poi senza affetto nemmeno potremmo immaginare. Estinguendosi nell'anima l'affetto, si interdice il germe d'ogni umana operazione. Quindi si spiega lo stato anormale di quegli esseri che appena di nomi, hanno il nome, ma quasi dice, ne hanno in essi la natura. Uomini che stanno nel mondo quasi

fuor del mondo; parassiti che vivono a scapito del loro simili; vampiri della società, uccidono ed inaridiscono la sorgente de' suoi beni senza mai recare vantaggio alcuno; esseri profondamente egoisti, guardano con indifferenza il mondo tutto, e lo lascerebbero cadere in rovina, ove per sostenerlo abbisognasse un istante di fatica. Costoro sono mostruosi aborti di natura. Avvilata, per opposto, nell'animo il sentimento, scaturisce l'affetto, esaltato fino al grado della passione, e voi vedrete le forze di ciascuno moltiplicarsi, dettarsi la emulazione delle grandi virtù, la generosità dell'animo, la costanza del sacrificio, l'eroico disprezzo delle cose proprie e della vita stessa pel bene universale. *Ratio recta, dicit lo Illustris Genovesi, nulla impetuosiori affectu concitantes, constantius operatur, et equitatis: sed etiam quidquam et distinctum efficit nunquam. Enim, ubi natura vehementius affectu est, velut erigitur, ut, licet paulo turbulencia, efficit tamen, quae vix videri possent naturae humanae vires omnia ignorantibus. Itaque Plato saepe scribit, magnarum virorum fuisse mentes sine evaluatione quodam, id est sine vehementiori affectu: Del che essi decisamente appare come molto si dilungarono dal vero gli Stoici dicendo affectus omnes sine dispendio morborum esse cunctos, propter naturales inclinationes: acerram a recta ratione contra naturam atheni consulationem: proptereaque in sapientius minime cadere.*

489. Pare le forti passioni sono spesso volte cause di molti e gravi errori; noi noi contendiamo; ma quale conseguenza da ciò? Scacciarle, distruggerle non

gli; impemochè ciò nè si potrebbe nè si dovrebbe fare; si bene governarle dal loro primo sorgere, e dominarle, assoggettandole al dominio della ragione. L'uomo dee comandare alle passioni, non costituirsi schiavo delle medesime. Nel fascino della immaginativa e della esuberante sensibilità dee sempre e gelosamente custodire intatti i diritti dell' intelletto, ed ascoltare, senza mai allontanarsene, la voce della coscienza, che pone giusti limiti fra il bene e il male. Le passioni sono una forza immensa che, indirizzata ad questo fine, rende l'uomo maggiore di sè medesimo; ma abbandonata a sè medesima e sbrigliata, corre da cieca e tutto sovverte recando guasto e confusione. Tale dominio poi non sarà difficile quando nella prima età non venga sconsigliatamente trascurato. Gli atti e le tendenze della giovinetta imprimano la direzione a tutto il corso della vita; più tardi ci aspettano lotte prolungate, penose fatiche, enormi ostacoli, e quasi sempre inutile pentimento.

498. E d'onde ciò? Da questo solo che il moltiplicarsi degli atti genera l'abitudine; e l'abitudine prolungata convertesi quasi in seconda natura. E vuoisi aver presente una differenza importantissima nella produzione delle abitudini virtuose in confronto alla produzione delle abitudini viziose. Le prime non sogliono formarsi se non se con più lungo andare, e con un maggior numero di atti conformi; le altre, invece, appena bambino, acquistano forza e diventano giganti. A formare le prime s'agliansi molti stenti; per le seconde basta abbandonare lo spirito a sè medesimo: si

che esso proceda nella china senza trovare ostacolo ed impedimento. Il germe del male è assai più forte che il germe del bene. Quella, ove non sia sradicata e spenta, cresce da sé stendendo i rami e gettando le radici per lungo tratto di terreno; questo poi, senza l'aiuto di solerti ed assidue cure, non può crescere e prosperare.

491. Da queste nazioni alle abitudini facilmente si determinano ancora gli affetti morali che esse esercitano sul nostro spirito, ed il retto modo con cui esse si debbono governare. Molti filosofi, in fatti, osservando come esse gradatamente degenerino in vizi, che inceppano la libertà e degradano nella sua più nobile prerogativa la dignità umana, pensavano doverle sempre lascite o distinzioni riprovare e condannare. Errore eguale all'altro qui sopra accennato. Essi consideravano il male delle abitudini, non tener conto del bene; e quindi giudicavano a sproposito.

492. Che cosa intendiamo noi, infatti, per libertà? Essa si può prendere in due diverse maniere, vale a dire, la facoltà di operare secondo il dettato della propria intelligenza; oppure la facoltà di operare secondo la legge conosciuta o contro la medesima, cioè di operare il bene ed il male. Porre in giusta accordo la volontà colla intelligenza, adunque, costituisce la libertà nel suo senso più elevato e più perfetto; la facoltà poi di operare contro il dettato della propria intelligenza, e di porre l'una in contraddizione coll'altra, e lo spirito dell'uomo in contrasto

con sé medesima, piuttosto che vera libertà, darsi reputare servitù fra tutte la più umiliante e penosa. La facilità del male è tanto lontana dalla vera libertà quanto la frenetica balla del forsenzato, che laggiù alla custodia, può senza ostacolo dilaniare ed uccidere sé medesima. Quindi l'Essere Assoluto è perfettamente libero, perchè è necessariamente buono, nè mai potrebbe essere cattivo; e in lui la intelligenza e la volontà non possono mai contrariarsi fra di loro. Quanto più, adunque, l'uomo s'accosterà a questa suprema perfezione rimuovendo il pericolo del male, egli dovrà reputar libero e padrone di sé medesimo.

493. Da questa teoria sulla libertà sorge una conseguenza importantissima per la nostra ricerca, cioè che quanto perniciosa sarebbe per la libertà il lasciarsi decemente predominare dalle abitudini, altrettanto erroneo è il porre tutte le abitudini come nemiche e perniciose alla libertà ed alla dignità umana. Le abitudini viziose mettono la volontà in guerra incessante colla intelligenza, degradano la libertà e gettano la natura umana nella più profonda umiliazione. Quindi contro tale stato la coscienza vivamente reclama, ed il cuore è agitato dal rimorso. Perciò la fronte del tristo suol essere corrugata e cupa, e la sua vita si può assomigliare ad un oceano sempre torbido, agitato e tumultuoso. Che se talvolta la superficie apparisce piano e tranquilla, ciò non è se non mentita simulazione delle correnti che impetuose si agitano nel suo profondo. Un colpevole lieto e tranquillo ben raramente esiste; e dove ciò avviene, que-

sio è lo stato pessimo e più miserando in cui alcuno possa mai cadere. Egli ha uccise le ragioni per darsi in balia della concupiscenza cieca e brutale. Egli non è più uomo, ma bestia, e molto peggio ancora. All'opposto colui il quale col savio e moderato costume si forma l'abitudine della virtù, segue quasi spontaneamente, senza lotta e senza fatica il sentimento del dovere, e gode di una calma e di una tranquillità inalterabile, che si palesa nella serenità della fronte, nella nitidezza dello sguardo, nella urbanità dei modi, nella facile commistione a quelle amicizie o traversie che dalla carriera mortale mai non si possono scompagnare. Il progredire della sua vita si può paragonare al lento corso d'un ruscello sempre limpido e tranquillo; e di lui potrei veramente affermare colla scrittura ch'egli possiede in pace l'anima sua.

494. Noi diciamo adunque: gli effetti morali prodotti dalle abitudini nel nostro spirito differiscono secondo la natura delle medesime. Le abitudini viziose stanno in opposizione coll'esercizio della libertà; esse suscitano una aspra guerra nel cuore e fanno l'uomo servo di sé medesimo. Quindi esse si devono con ogni assiduità e costanza reprimersi ed emendare. Le abitudini virtuose non stanno in opposizione colla libertà, ma camminano seco lei per la stessa strada, rinforzandola nel retto operare, ammonendola e richiedendola ne' suoi traslamenti, e conducendo lo spirito al più alto grado possibile di perfezione. Quindi esse si vogliono con ogni studio coltivare e corroborare, il che più facilmente si conseguirà tenendo in

vista alcune norme pratiche, le quali sono conseguenza diretta delle teorie che abbiamo qui sopra stabilite.

493. Le abitudini hanno la loro sorgente nelle naturali nostre inclinazioni, ed acquistano carattere speciale dagli oggetti ai quali sono indirizzate. Ogni uomo, dal punto che egli entra nella vita, ha in sé un germe operativo che non può stare a lungo senza produrre frutti di buone o cattive operazioni. Prima ed assolutamente deve essere di studiare sé medesimo, scoprire le proprie tendenze, offrire ad esse oggetti degni dell'anima umana, allontanando le soluzioni dei beni fallaci ed opposti al fine cui siamo destinati. Le abitudini virtuose non si formano se non se col lungo e continuato esercizio, e ben presto si indeboliscono e spariscono se non sono assiduamente coltivate. Si comincii, adunque, presto ad operare il bene, e si continui senza interruzione. Le abitudini viziose, appena hanno sbarbicato nel nostro cuore, come ogni mal seme, rapide germogliano giuocando lunghe e profonde radici. Facciasi, adunque, attenta riflessione ai primi nodi, né con facile indulgenza si condonino i primi trascuri; ed al manifestarsi di qualche mala tendenza, si cerchino le cause dalle quali fu originata, per poi alleggerire e contrapporre i mezzi più efficaci ed opportuni. Attenti sempre al predominio del senso; il quale è tal. tiranno che non vuol manifestare la sua potenza, né altamente imporre se non quando è troppo tardi per vincerlo e debellarlo. Si contrapponga a questo la semplicità della vita. Fanciullezza del costume, e la

più sacra assurgenza nell'alta, e nel piacere; non-  
 quon satiaris cibo, dice Ippocrate, et insipiens esse  
 ad laborem. Volgami le brame ai diletti dell' spirito,  
 alla contemplazione della verità e della virtù; e quanto  
 più questa inclinazione acquisterà vigore, il meno per-  
 derò del suo dominio. Attenti alle illusioni della fan-  
 tasia, che veste le cose d'un prestigio ingannatore onde  
 trarei all'oca delle sue seduzioni. Si interroghi sovente  
 il dettato della fredda ragione; ed ora tocca di ri-  
 maner talvolta sbalocinati, riflettendoci dal falso, cioè  
 la esperienza del passato argomento a maggior cautela  
 per l'avvenire. Fuggiamo, dice Ippocrate, i luoghi, le  
 cose, le persone che ci furono cagion di mali; fuge  
 curam in quo aegritas. Fuggiamo sopra tutto la stessa  
 presunzione di noi medesimi, delle nostre forze, delle  
 felici nostre disposizioni; imperocchè, dice l'Alighieri,  
 la stessa attitudine a produrre il bene, trasandata, con-  
 vertesi in mal peggiore:

Questi fu tal nella sua vita nuova.

Virtualmente, di ogni abito destro.

Fatto avrebbe in lui mirabil prova.

Ma tanto più maligna e più silvestro

Sì fu il terren col mal seme e non colto.

Quanto egli ha più di base vige terrena.

136. Lunga opera sarebbe il voler esplicitamente  
 esporre tutti i precetti che guidano l'uomo al perfe-  
 zionamento del proprio spirito. Ma il tempo e lo spazio  
 stanno contro di me; onde raccogliendo da pochi  
 squardi le norme fin qui esposte, le compiendo nei  
 canoni seguenti:

VI. Serba integri e perfetti gli organi sensori affinchè prestino utile servizio allo spirito.

VII. Esalta e coltiva nell'anima nobili sentimenti affetti ideali, stime di te stesso e contemendibili operazioni.

VIII. Fa di scartare la copia delle cognizioni cercando la verità con fine retto, con animo libero ed imparziale, avendo cura innanzi tutto di renderti atto all'adempimento de' tuoi doveri.

IX. Rendì l'anima tua libero e padrone di se stesso assoggettando l'istinto alla ragione; volgendo gli affetti o le passioni ad questo fine; guardandoti dalle male abitudini, o cascandole, ed addestrandoti con assidue cura all'esercizio della virtù.

« 497. In questo poche norme tutti per equità capi si contengono i doveri dell'uomo in riguardo a se medesimo. Bene intenderle; il so, è difficile, e più ancora il rettamente osservarle. Dove però i nostri sensi siano acuti, mancheràn le nostre forze, poniamocene innanzi ai nostri occhi gli ottimi esempi altrui, seguiamone le loro vestigia; e disteso per tal modo una vita esultante, ed avvalorando i nostri propositi, conosceremo esserci non che possibile ma agevole quanto dapprima non avremmo osato alla pochezza nostra domandare.

« 498. *Il bene che si fa, non si fa per se stesso, ma per la gloria che si ha di averlo fatto.* »  
« 499. *Il bene che si fa, non si fa per se stesso, ma per la gloria che si ha di averlo fatto.* »  
« 500. *Il bene che si fa, non si fa per se stesso, ma per la gloria che si ha di averlo fatto.* »

**Articolo 5.°** — Della seconda specie di doveri derivanti dal supremo concetto morale, cioè dei doveri sociali; e prima di quelli che si riferiscono alla umanità in genere considerata.

498. L'uomo va fornito di facoltà che governano in lui una ineluttabile tendenza ad operare; ma questa non si dispiega in tutta la sua forza ed attività se non se per le relazioni che l'individuo assume con gli esseri a lui esteriori. Il senso gli fornisce in pari tempo la percezione di sé a-di un; fuori di sé; l'intelletto per e la volontà riprende parte in alcune mode operare senza riferirsi immediatamente ad alcuni oggetti. Ora quando avviene che questi sieno eguali in dignità, identici per natura nell'essere sentiente, intelligente, volante, si generano quelle relazioni che vestono il carattere di socialità, e sorge quella seconda specie di doveri che però si chiamano sociali.

499. La tendenza dell'uomo verso gli esseri suoi simili, pertanto, non è il prodotto di cause estrinseche ed accidentali, ma tiene il suo fondamento in una disposizione ingenerata, primitiva (fil. sogg. um. 411 e 452). Essa però in atto, oltre la forma universale, assume anche delle forme particolari dipendenti dalla libera volontà degli uomini e dalle positive istituzioni e convenzioni. Tali sono la società civile e la dome-

sica. A ciascuna forma di società poi corrispondono speciali uffici ossia doveri dei quali dobbiamo distintamente ragionare. Noi diremo prima dei doveri relativi alla società umana in genere; indi dei doveri relativi alla società civile; in fine dei doveri relativi alla società domestica.

500. Società umana in genere è — la relazione che esiste fra tutti gli esseri ragionevoli pel solo fatto della eguaglianza di natura. — Quindi la eguaglianza di natura costituisce ancora il principio da cui scaturiscono i doveri che l'individuo ha verso l'intera-corpo sociale. Egli deve usare verso gli altri quegli uffici ch'egli usa verso sè medesimo; e ciò è in perfetta conformità colla formula enunciata: *diffige primum tuum sicut te ipsum*. Ma noi bruiamo il bene e respingiamo il male. Tutto quel bene, pertanto, che vogliamo ragionevolmente a noi stessi, dobbiamo volerlo anche agli altri; e quel male che a noi non vogliamo, neppure agli altri debet fare. Quindi i doveri che abbiamo verso i nostri simili si distinguono in due classi, cioè proibitivi, negativi, perfetti, ossia giuridici, o di giustizia; e imperativi, positivi, imperfetti, ossia di benevolenza o di carità.

501. I doveri di giustizia che l'uomo ha verso i suoi simili acquistano un grado di importanza che merita di essere specialmente considerata. Ed in vero, se noi facciamo alcun male a noi stessi, commettiamo bensì una colpa morale, ma la nostra azione non ha carattere di offesa giuridica, poichè, come abbiamo già osservato, niuno, in stretto senso, può essere del

diritti verso sé medesimo (num. 470); ma se facciamo del male agli altri uomini, la nostra azione è riprovevole tanto sotto l'aspetto morale come sotto l'aspetto giuridico; cioè essa è ingiuriosa a Dio, inique verso i nostri simili.

502. Or noi domandiamo: quali sono i doveri giuridici che noi abbiamo verso i nostri simili? — Ogni dovere giuridico residente in alcuno, noi abbiamo dato, corrisponde ad un diritto esistente in altri uomini o per ragione originaria o per titolo acquisito; (num. 458 in nota) e viceversa i diritti esistenti in alcuno corrispondono ad altrettanti doveri giuridici di altri uomini. Il numero e la natura di quelli, adunque, determinano il numero e la natura di questi ancora.

503. Tutti i diritti che l'uomo possiede riguardano l'ordine fisico e l'ordine morale. Nell'ordine fisico egli ha diritto alla conservazione della vita, all'esercizio della libertà, al rispetto della proprietà (1). Quindi

---

(1) Noi qui portiamo il titolo di proprietà come ad dato; né crediamo del tutto esatto entrare nella scabrosa incaligatazza l'ignota della sua origine. Le lunghe e dotte controversie fatte su questo argomento non hanno ancora detta l'ultima parola; e forse questa una di quelle questioni delle quali potrebbe dirsi che hanno vinto troppo per poter morire. Nelle discussioni scientifiche si vince quanto si safferisce il problema, cioè che la scienza di per sé non equivale alla verità eterna. Neppure in fatto dei modi coi quali si può acquistare il dominio e delle condizioni a ciò necessarie; imperocchè si determinarsi spetta, in gran parte almeno, alla giurisprudenza civile, e per questo riguarda la legge di natura, modificata colla esperienza all'acquiescenza e il consenso di personalità. Tutto il resto o non ha elemento nella filosofia naturale, e per tanto non entra nell'ampio ambito della metafisica elementare.

colpa giuridica è la uccisione, la mutilazione od ogni danno recato al corpo, quando non occorra il caso di giusta e necessaria difesa; l'uso di qualunque mezzo ordinato ad impedire l'esercizio di atti legittimi, oppure a costringere altri all'esercizio di atti non dovuti o non voluti; il violare gli altrui legittimi possedimenti, e l'impadire altri di appropriarsi le cose non prima occupate, e di usarne a proprio beneplacito. Nell'ordine sociale l'uomo ha diritto allo sviluppo ed al perfezionamento della propria facoltà, e per mezzo di esse al conseguimento dei beni relativi allo spirito. Quindi colpa giuridica è il recare ostacolo ad altri nell'acquisto delle cognizioni, nella pratica delle virtù, nel conseguimento della felicità; l'indurre alcuno in un errore; il trarlo ad operazioni immorali o dannose; il corromperlo nel costume, l'offenderlo per qualsiasi modo nella onestà; il turbargli la pace; il fargli ingiuria nella stima e nell'onore con calunnie ed anche con accuse che non siano mosse da giusti motivi.

304. Oltre i doveri di giustizia poi l'uomo deve osservare verso i suoi simili anche dei doveri di benevolenza. In fatti, dove questi si rifiutassero, non si compirebbe la formula morale *delicta proximo non ascribuntur*. Essi, è vero, non corrispondono ad altrettanti diritti umani; e la mancanza degli uni non costituisce negli altri un titolo di risarcimento; ma, erroneo sarebbe, il concludere per questo che tali uffici non siano imposti da una vera e stretta obbligazione. In fatti

(1) Illogico sarebbe ed al tutto inutile il pre-

otto di amare i nostri simili se da ciò non derivasse l'obbligo di operare in modo conforme alla disposizione dell'animo; anzi la disposizione stessa si ridurrebbe ad un nome vano, o meglio ad una patente contraddizione. Amare, in fatti, è voler bene; voler bene poi e non voler operare il bene sono due termini che si escludono a vicenda.

(2) Il sentimento di compassione che noi proviamo in riguardo alla umanità sofferente è un provido mezzo usato dall'autore dell'universo per muovere gli uomini a giusti vicendevolmente. Ora, si dee negare la provvidenza, ed ammettere in pari tempo nelle creature ragionevoli l'obbligo di uniformarsi a' suoi voleri.

(3) L'uomo non vive e non può vivere isolato. Egli nasce in seno alla famiglia, dimora nel consorzio de' suoi simili, e senza i loro buoni uffici soffrirebbe innumeri mali, anzi nemmeno potrebbe conservare la vita. Il bisogno poi che ciascuno ha degli altri deve necessariamente essere la misura delle vicendevoli sue obbligazioni, e quei titoli che legano gli altri a lui danno ancora legare lui verso gli altri.

605. Da ciò apparisce che i doveri di benevolenza altri sono interni ed altri esterni. I primi consistono nell'amare tutti i nostri simili; gli altri nell'operare in modo conforme al sentimento dell'animo. Contro il dovere di benevolenza interna, perfino, pecca gravemente colui che non nutre affetto vero e disinteressato verso i propri simili, senza limitazione ed esclusione alcuna; più gravemente poi pecca colui che nutre odio contro alcuno, fosse pure suo nemico. An-

frammento questo processo sarebbe ripetuto sopra e darsi: ma, tale non può esserlo colui il quale conosce e professa il vangelo, che è legge ad un tempo di benignità e di atterramento. Contro il dovere di benevolenza esterna pecca colui che rifiuta o trascura di soccorrere i propri simili e perseguitar loro per quanto è possibile, ben conformi ai bisogni tanto del corpo come dello spirito. .

306. I beni dei quali abbisognano gli uomini in riguardo al corpo sono la conservazione della vita, e tutto quanto è necessario onde ottenere questo fine ed evitare i mali fisici. Quindi, per dovere di benevolenza, ciascuno dovrà prestar opere ad allontanare dai propri simili i pericoli che li minacciano nella esistenza, ed a fornirli, in quanto la possibilità lo consente, degli esterni beni sufficienti per soddisfare almeno alle maggiori necessità. I beni dei quali abbisognano gli uomini per riguardo allo spirito sono di tre specie rispondenti alle facoltà da noi conosciute nell'anima. Quindi ciascuno dovrà concorrere, per quanto sta in lui, a migliorare e perfezionare la educazione altrui nel sentimento, nell'intelletto e nella volontà, coi saggi ammonimenti, coi conforti, e più che altro coll'esempio delle proprie operazioni.

307. Dalle relazioni che sorgono fra gli uomini per la osservanza di questi doveri generali poi sorgono altri doveri più particolari, che specialmente si comprendono negli uffici di gratitudine e di amicizia. Chiamasi gratitudine — un sentimento misto di amore e di stima verso coloro che ci fanno del bene. —

Da ciò si rende chiaro quanta sia l'importanza di un tal dovere. Ella è cosa degna di osservazione come essendo tutte le virtù proprie dell'uomo ragionevole, questa sola, in certo modo, dagli stessi bruti venga esercitata. Onde non dee sì tanto reputare a merito l'essere grato, quanto a turpe colpa la sconoscente. Eppure la razza degli ingrati è oltre modo numerosa; onde un antico proverbio dice: *nimium est irascibilis se presto come il benefico*. E ciò proviene da doppia cagione, cioè dall'orgoglio che rifugge dal confessare la superiorità del benefico; e dall'egoismo, che volendo tutto il mondo per sé, reputa troppo grave peso il ricambiare ben con bene. Quindi la generosità viene il più delle volte malevolmente retribuita. Onde Seneca scriveva a Lucilio: *querens se laudare in hominum ingratum. Si hoc nunc prius, age aut fortasse, aut diligenter tibi gratias*. Ma non per questo, egli aggiugne, vuoi cessare dall'esser liberale, *impero nihil facere hoc loco diligenter potest nisi se mendum; nam si hoc periculum vitare volumus, non debet beneficiis; ita ut apud alium perorat, apud te peribant*.

508. L'amiciola poi vuole definirsi — una intima congiunzione di animi tra due individui, determinata da uno scambievole sentimento di stima o di benevolenza, che genera il desiderio del reciproco bene. — L'amiciola quindi, in sé stessa considerata, non è un dovere, ma un sentimento intrinseco alla natura umana, che passa dalla potenza all'atto in date opportune circostanze. Da questo vincolo però si governano dei doveri

tanto più stretti e sacri quanto l'amicizia è un bene sopra tutti desiderabile e prezioso. *Amico fidei*, dice la scrittura, *nullo est comparatio*; . . . , *qui locum illius, invenit thesaurum*. E Tullio: *est autem amicitia nihil aliud, nisi amicitia divinarum, humanarumque rerum cum benevolentia et charitate summa concensio*; *quæ quidem bene rei suæ, exceptis sapientis, quidquam melius inveniri a diis inveniri libere debet*.

519. La stessa nobiltà dell'amicizia poi si attesta che essa non può allignare dove non sia virtù. Dal male non puoi generare che il male, il tristo ha dei complici, il voluttuoso dei compagni nella dissolutezza, il cospiratore dei partigiani; ma solo la virtù è dato trovare dagli amici. Qui in città, dice ancora Tullio, *numquam bonum perversi, prout illi quidem; sed hoc ipse virtus exercitiam et gignit et continet*; *nec sine civitate, amicitia esse ullo pacto potest*.

520. Due poi sono i doveri speciali che si generano dall'amicizia, cioè la piena confidenza e la fedeltà inalterabile. Come, in fatti, l'animo di un individuo non può rescindersi in più parti, così nella piena congiunzione degli spiriti una è la mente, uno il pensiero. *Si aliquem alicui existimor*, dice Seneca, *cui non latuissimum credis, quantum tibi ipse, sollemniter erras, et non ante oculis quam amicitie*. *Toto illius pectore admittis; tota auctoritate cum illo loqueris, quæ incerta; cum auctore sentas curas, cum te cogitationem tuam misce*. *Quid est quare ultra verba curas*

*amicis retribuam? Quid est, quare me carum illum non potius sciam? Da questa perfetta unione del pensiero poi nasce anche il pieno e perfetto consentimento della volontà, e la virtù incomparabile del ricambiabile sacrificio, per cui soffrire all'uno per l'altro amico, è vero ed ineffabile dilettamento. *Da ea enim erant, dice Tullio, quae munuscula prodant: amato benefacere, et pro amico cruciatus ferre. Chi non ha l'animo temprato a sì gentili sentimenti non pretenda di gustare mai la ineffabile dolcezza di quella società nella quale, secondo Tullio, acrius bona iuvant, quae patitur homines expectanda, honestas, gloria, tranquillitas animi atque jucunditas: ut, cum hoc animus, tanta esse sit, et sine his esse non possit. Quod cum optaveris, machinamurque sit, si id volueris adimpleri, virtutis opera danda est, sine qua neque amicitiam, neque ullam rem expectandam consequi poterimus.**

511. Epilogando quanto abbiamo esposto, e compendiosando in pochi concetti principali, noi diciamo:

I. Ama tutti i tuoi simili senza limitazione alcuna, per debito di giustizia e di benevolenza.

II. La giustizia ti vieta di recar danno ad altri nella vita, nella libertà, nella proprietà; di porre ostacolo all'altrui perfezionamento intellettuale e morale, ed al conseguimento del bene eudemonologico.

III. Se recasti danno ad alcuno, devi offrire ope o pieno risarcimento; *debetis pro deo, sedem pro amico.*

IV. La benevolenza ti comanda di fare ad altri, secondo tua potere, quanto vorresti fatto a te.

V. Al beneficio serba gratitudine, affetto all'affetto.  
Se trovasti un amico abbile per un tesoro, perochè  
esso è bene altissimo a cui nien altre pueri equi-  
pararo.

Articolo 4.<sup>o</sup> — Dei doveri che si riferiscono  
alla società civile ed alla società domestica.

---

512. Noi abbiamo trattato fin qui della società nella  
sua ampiezza considerata, cioè delle relazioni,  
e dei doveri che gli uomini hanno fra di loro per  
la semplice ragione della eguaglianza di natura. Que-  
sta virtù è forte e potente così che in alcun modo  
non si potrebbe infrangere; ma per sè medesima non  
basta a sufficientemente conseguire il fine, cui sempre  
gli uomini intendono, del ben essere comune ed indi-  
viduale. I mari, i monti, il clima, la lingua, le ab-  
itudini e gli interessi locali, la preferenza che ciascuno,  
per impulso naturale, nutre ai più vicini in con-  
fronto dei più lontani, tutto concorre a riunire gli  
uomini in più centri rotti da propri capi, da leggi  
speciali, cioè nelle nazioni, negli stati, nelle associa-  
zioni civili e politiche. Queste stesse poi, in forza delle  
più strette relazioni e dei più intimo bisogni che ar-  
riviano l'uomo alla donna, e li legano fra di loro  
per il reciproco aiuto, per la procreazione e per la  
educazione della prole, si suddividono in altri centri

minori sotto un tetto comune, onde si chiamano società domestiche ossia famiglie.

La società civile, adunque, è — la riunione di un numero indeterminato di uomini sotto una sola potestà reggitrice, ordinata alla sicurezza ed al ben essere comune. — Dissi la riunione di un numero indeterminato di uomini. Ora qual'è il fondamento giuridico ed il principio storico di cotale riunione? Dissi sotto una sola potestà reggitrice. Come dovressi intendere questa unità? Dissi, in fine, ordinata alla sicurezza ed al ben essere comune. Quale dovrà essere, adunque, la società civile, quali le vicendevoli relazioni tra governanti e governati, affinché si possa conseguire il fine a cui questa società è ordinata? — Eccoli tre questioni che domanderòbbro assai più di una breve e compendiosa risposta.

§14. Volendo determinare il fondamento giuridico della società civile, i filosofi ed i politici seguirono tre diverse sentenze. Gli uni propugnarono la nota teoria del patto sociale; e dissero ogni società ed ogni governo civile essere il prodotto di una libera e positiva convenzione umana. Gli altri propugnarono la teoria egualmente nota del diritto divino; e dissero che ogni umana società ed ogni governo civile deriva dalla volontà diretta ed immediata di Dio. Fra quelli e questi poi è l'ultima teoria che pone come elemento giuridico della società civile un doppio fattore, cioè la necessità derivante dalla intima condizione della natura umana quanto alla esistenza di un civile ordinamento in genere, e la libera convenzione degli uomini quanto alla forma sua particolare.

514. Contro la prima teoria, che pare da non pochi è ricevuta, sià ad un tempo la testimonianza del fatto ed il dettato della ragione. Ciò che è puramente positivo, e deriva esclusivamente da umane istituzioni deve essere posteriore alla genesi della umanità, e col lungo andare scorrere il suo fine. La perpetuità ripugna al carattere degli umani disingnamenti; ed allorchando sono perpetui, egli è perchè essi hanno lor base sopra ragioni superiori all'arbitrio umano. Ora, interrogando la storia, noi vediamo le civili società apparire col primo moltiplicarsi degli uomini; ed avvicinandosi nelle forme esteriori ed accidentali, pur sempre durare in tutta la successione dei secoli. Dunque il fatto della società civili non è il prodotto d'una semplice umana convenzione.

515. Del resto, accolto il principio del patto sociale, con qual titolo potressi obbligare l'individuo a prestarsi pel ben comune? Come potressi richiamarlo alla osservanza dei civili ordinamenti? Non già in nome della primitiva convenzione. I discendenti, in fatti, entrano nella vita cogli stessi diritti degli antenati; nè le loro deliberazioni, senza un diritto preesistente in natura, potrebbero mai legare la libertà dei posteri. Direte forse che gli individui stanno nella società civile e ne accettano i doveri perchè non potrebbero conservarsi e sicuramente ed agiatamente vivere fuori della civile società? Ampiamente lo smentito; frattanto, essendo questa necessità antica quanto gli uomini, non auna deve esserle la società civile; e perciò non havvi titolo per dedurla da una posteriore umana convenzione.

517. Ma falsa, io dissi, è, per altra parte, la sentenza di coloro che derivano i civili ordinamenti, e la origine della potestà governatrice, in tutto le sue forme, in tutte le sue attribuzioni, dalla volontà immediata del supremo autore della natura, con assoluta esclusione della libera scelta degli uomini. Certamente l'autore della natura ha posto in fondo al cuor dell'uomo una legge impretebibile, ed ha destinato ogni singolo individuo a vivere in comunione coi propri simili; e la necessità di civili ordinamenti negli stessi eterni decreti si rifonde; ma la forma speciale di di questi pende dalla libera elezione degli uomini; onde i sovrani reggitori, mentre per il primo e remoto principio della loro potestà, rappresentano l'Essere supremo in terra, per la ragione prossima, sono veri depositari della somma dei poteri che gli uomini associandosi insieme hanno loro conferiti. Tagliate questo principio giuridico, e non vi è pur un sovrano in terra che dopo le molte vicissitudini degli imperi, possa vantare legittima derivazione. Diteci che con ciò si ferma o pericolante è sempre la sovrana potestà. Per troppo nitida fra le cose umane è perpetua; ma quando si esclude l'arbitrio dei pochi qual giusta causa di civili e politiche mutazioni, anche la frequenza di queste viene allontanata.

518. La potestà sovrana poi, io dissi, deve aver carattere di unità. Senza questa, in fatti, il reggimento non potrebbe procedere in modo armonico, nè raggiungere il fine a cui esso è ordinato. Ma ciò può intendersi in doppio modo, cioè come unità reale o

virtuale, secondo che la plenaria della giurisdizione è riposta in un solo individuo, ovvero in più individui moralmente congiunti in uno. Da ciò sorgono le diverse forme di governo i cui estremi opposti sono la monarchia assoluta, o governo di un solo avente impero illimitato, e la democrazia, cioè il governo di tutti insieme. Del temperamento poi di questi estremi si generano le forme intermedie o miste, quali, in diverso grado, sono il governo aristocratico, e la monarchia rappresentativa, che pure può essere variamente costituita secondo che in essa più o meno predomina l'elemento aristocratico ed il democratico.

319. Quale tra queste forme è la migliore? — Suol dirsi che se gli uomini fossero perfettamente virtuosi, la forma di governo migliore sarebbe la più larga democrazia repubblicana. Ma prima di tutto noi pensiamo che dove la universalità degli uomini fosse perfetta, ogni forma di governo sarebbe ottima. Tale la monarchica, perchè il principe non sarebbe altro che padre affettuoso dei sudditi; tale la democratica, perchè il popolo non sarebbe formato se non se da fratelli amorosi, zelanti del bene altrui quanto del proprio. Anzi propriamente costui uomini i quali più cercano di dare che di ricevere, e si stringono fra loro in perpetuo laccio di pace e di carità, neppure hanno bisogno di alcun governo. Ma lasciando il secol d'oro ai poeti, i popoli perfetti a Platone, e prendiamo gli uomini quali essi sono, cioè un misto di bene e di male. Un governo, dunque, dovessi avere; il migliore fra tutti

poi, in testa generale, sarà pur sempre quello che più allontana il pericolo di abuso nel potere sovrano, e di sberleffiata licenza nella massa popolare. I governi assoluti domandano troppa virtù nel sovrano; i democratici, nei sudditi. Onde i primi facilmente si corrompono; i secondi hanno corta durata; ed avvicinandosi, sogliono finire nella tirannia dei regnanti ed in quella dei popoli, che non è meno opprimente, atroce e sanguinosa. Interrogatane la storia. Il governo misto, adunque, nelle condizioni ordinarie, meglio risponde all'ideale ed al bisogno dei popoli. La virtù dei governati poi è la sola giusta misura sui cui dee prender norma la liberalità dei governanti.

330. Dalle poche nozioni che abbiamo premesso fatti cosa è il dedurre come la civile società si fonda sopra un complesso di relazioni giuridiche, ossia di diritti e doveri tra i sudditi ed il sovrano, e viceversa, fra il sovrano e i sudditi.

331. I doveri che il sovrano dee compiere verso la società da lui governata si determinano dalla natura della sua giurisdizione. Egli, in fatti, non potrebbe reggere la società civile se non andasse investito della facoltà di emanar leggi, di pronunciare giudizi sulla applicazione delle medesime, e di farle eseguire colla sanzione di premi e pene. Quindi il triplice potere legislativo, giudiziario, esecutivo.

332. Come legislatore, il sovrano dee concedere a fondo le norme di giustizia ed i bisogni dello stato, nè prendere alcuna deliberazione senza maturità di consiglio. Nelle leggi politiche dee studiarsi di concili-

fiare la massima garanzia degli interessi sociali rispettando i giusti confini di libertà dovuta ai governati. Nelle leggi civili egli dee moderare ed assicurare l'esercizio dei propri diritti a ciascun cittadino. Nelle leggi economiche egli dee misurare le gabelle coi bisogni dello Stato, e distribuirne equamente il peso tra i cittadini. Nelle leggi amministrative egli dee con ogni mezzo possibile dare incremento al progresso morale, intellettuale, sociale, ed alla prosperità pubblica e privata. Nelle leggi criminali, finalmente, egli dee proporzionare le pene ai delitti, prendendo provvedimenti opportuni non solamente a castigare i colpevoli, ma più ancora a trattenere i cittadini dallo avviarsi al mal operare.

323. Come soprintendente alla amministrazione della giustizia, egli dee conoscere tutte le leggi e le norme convenienti per la loro applicazione, liberandosi da ogni spirito di parte, sicchè tutti i cittadini siano eguali innanzi a lui. Dee procedere negli esami e nelle investigazioni colle zelo e colla prudenza che valgono a far trionfare la verità, e colla maggior possibile speditezza affinchè gli innocenti non abbiano a soffrire grave danno, e la punizione seguendo d'avvicino la colpa, riesca più efficace ed esemplare.

324. Come depositario della forza suprema esecutrice delle leggi, egli dee curarne la esatta osservanza, ed esserne egli stesso primo esempio, amministrando con integrità e con sesto la cosa pubblica, potendo in pratica tutto quanto è necessario o giovevole a tutelare l'ordine, ed a premunire lo stato contro

gli interni consueti e le armi straniere, tenendo presente sempre che il più fermo agibello del trono è l'amore del popolo. In ogni modo egli dee procurarsi amichevoli relazioni cogli altri stati, conservando per quanto è possibile la pace, che è prima e capitolissima fonte d'ogni altro bene. In tutti i suoi atti egli dee sempre osservare i limiti della sua potestà e rispettare le forme del governo che gli fu demandato, nè introdurre cangiamenti se non quando ciò sia voluto dalla maggiore utilità dei cittadini, interrogando il loro voto secondo le forme prescritte dalle fondamentali istituzioni. Tutto questo diciamo dei supremi governanti poi, deesi, nella debita proporzione, applicare anche ai magistrati che hanno parte subalterna nell'esercizio della potestà sovrana.

§23. Agli uffici ed ai doveri propri degli imperanti costantemente corrispondono gli uffici ed i doveri dei sudditi. Quindi ogni buon cittadino dee avere in riverenza la suprema autorità, onorandola non già per basso e servile ossequio, ma per intimo sentimento di rispetto e amore. Considerandosi qual membro d'uno stesso corpo morale, egli deve con ogni mezzo concorrere al mantenimento dell'ordine, allo incremento della prosperità comune col proprio ingegno, colle proprie forze, e sopra tutto colla piena e perfetta obbedienza alle leggi dello stato, pensando che in questo solo consiste il più alto grado possibile di libertà, secondo il sapiente precetto di Seneca: *legum serui sumus, ut liberi esse possimus*. Come poi ogni individuo partecipa ai vantaggi che derivano dalla convenza

sociale, ognuno ancora dee concorrere a portarne i pesi colla fedeltà nel pagamento dei tributi, colla operosità nell'esatto adempimento dei pubblici uffici, colla costanza nelle luche e nei sacrifici della milizia, colla generosità nel porre la gloria e la sicurezza della patria sopra tutti gli affetti di famiglia, sopra tutti gli interessi individuali, e dove ne sia bisogno, sopra l'amore stesso della vita. *Cari sunt parentes dice Tullio, cari liberi, propinqui, familiares; sed omnes omnia charitate patria una complexa est; pro qua quis debet mortem expetere, si ei nil profuturus?*

326. Epilogando, adunque, i doveri relativi alla società civile, noi diciamo:

I. Il Sovrano dee sancir leggi giuste, oneste, utili alla società affidatagli da governare.

II. Tutti i sudditi sieno eguali innanzi a lui.

III. Mira suprema del sovrano sia di conservare la pace esterna e la tranquillità interna, fondando specialmente la sicurezza del trono sull'amore dei sudditi.

IV. Indegna resti sempre la forma di governo stabilita, quando altrimenti non voglia la pubblica utilità riconosciuta dai sudditi nei modi prescritti dalle costituzioni fondamentali.

V. Lo stato è una famiglia; padre è il sovrano; fratelli i cittadini. Giacchè di questi, adunque, abbia la riverenza la suprema potestà, ed adoprarsi a procacciare il ben comune colla obbedienza alle leggi, ed osservando, col sacrificio dei propri interessi, ed anche della vita.

327. La sicurezza della patria o la prosperità della famiglia sono sufficientemente congiunte che quella cadendo, anche questa sempre viene profondamente turbata; e viceversa la società domestica è detta da Cicero *principium urbis, et quasi confinium reipublicae*. Le virtù civili e le domestiche, adunque, mai non si devono disgiungere e separare. Continue sopra cui poggiano queste ultime è il vincolo matrimoniale, per cui l'uomo e la donna si associano fra di loro allo scopo di procrear figli e rendersi vicendevole aiuto e conforto nelle vicissitudini e nei bisogni della vita.

328. Il contratto matrimoniale ha la sua origine primitiva nella legge di natura; la sua sanzione immediata nelle leggi positive. Quella determina l'indole di tale società e le generali ed inalienabili sue obbligazioni; questa ne prescrive le forme esteriori e sancisce i patti suoi speciali. Gravemente errarono, pertanto, coloro che al vincolo maritale attribuirono la sola forza di istituzione civile. Questa, per sé medesima, non avrebbe fondamento di durata; ed il negare ogni influenza della legge di natura sui doveri e sui diritti coniugali sarebbe quanto supportar la tutto indifferente per riguardo al ordine principalissimo su cui si agitano le sociali istituzioni. Più gravemente ancora errarono coloro che seguendo la teoria platonica, credevano doverosi mettere come base della perfetta repubblica la promiscuità del telamo; imperocchè la esperienza attesta che quanto più libere o discordate sono le relazioni fra i due sessi, assai meno prospera è la schiatta; la buona educazione dei figli poi non

al tutto impossibile. E tenuta la debita differenza di grado, in modo analogo valesi ragionare per riguardo alla polandria, che tutti gli essenziali giuristi tengono come contraria alla legge di natura; ed alla poligamia, che delle più esotte nozioni è rifiutata quasi pernicioso nemico della concordia e del vicendevole affetto tra i coniugi, e dell'amore di questi verso la prole.

529. Della indole della società maritale apparisce ancora che essa non è temporanea, ma perpetua ed indissolubile. Tanto deve ammettere quando non vogliamo mettere il fine a cui essa è ordinata. L'animale bruto non cerca nell'accoppiamento dei sessi se non se una soddisfazione dell'appetito istintivo materiale; e l'allevamento della prole in breve termine è compiuto. Ma l'uomo è legato alla compagna per vincoli ben più elevati e durevoli che non la concupiscenza sensuale. Dopo la fisica educazione della prole, sorge il bisogno della istruzione intellettuale e morale. Quindi l'affetto de' genitori verso i figli è perenne e non ha limiti per tutta la durata della vita. Perciò la indissolubilità del matrimonio è ammessa dai filosofi in generale; nè da alcuno fu mai con valide ragioni impugnata; e coloro stessi che non riconoscono nelle loro teorie altra norma fuori dell'utile non sono di altra sentenza. Lo stesso loro moderno antesignano inglese, il Bentham, dopo avere esposti gli argomenti dall'una e dall'altra parte, conchiude: « il matrimonio perpetuo è dunque il più naturale; il più conveniente ai bisogni delle famiglie; il più favorevole al ben essere degli individui, e della specie umana. »

339. Nè varrebbe recare il principio che ogni relazione giuridica esista pel consenso dei contraenti; e addurre il fatto delle leggi civili che riconoscano e sanciscano il divorzio. Il consenso dei contraenti, in vero, può dissolvere il vincolo giuridico quando esso non si fonda sulla legge di natura, nè con ciò si renda offesa ad alcun diritto altrui. Ma noi abbiamo testè veduto che il matrimonio si fonda sulla legge di natura; la instabilità di esso poi reca enorme danno alla patria; e per essa la civile società si scuote dalle intime fondamenta. Quanto poi alle leggi civili che riconoscano e sanciscano il divorzio, noi osserviamo innanzi tutto che la esistenza di esse non è prova della loro giustizia ed onestà, imperocchè questa dipende dalla giustizia e dalla onestà dei legislatori. Il divorzio poi o si considera in modo improprio come una semplice separazione dei coniugi, oppure in senso stretto come l'assoluto annientamento del contratto matrimoniale. Nel primo caso la legge civile non fa che regolare la relazioni giuridiche nello stato di sospensione di convivenza maritale; nel secondo caso poi le leggi civili eccedono il naturale loro mandato; ed in luogo di stabilire un diritto, non fanno che sancire un abuso. Le storie ci attestano un fatto eloquente per ciò che la voglia con occhio imparziale considerare. In ogni paese l'uso del divorzio è stato sempre in proporzione diretta al progredire della corruzione morale. Incominciando dalla antica Roma e venendo sino alla rivoluzione francese, ciò costantemente si rinnova. E in ragione di tal fatto non è difficile a ravvisarsi. Quanto più è

carretto un popolo, tanto più è incapace di ascoltare la ragione; negli improvvisi ed impetuosi commovimenti politici poi anche i popoli colti e civili spesso volte sono peggiori dei barbari.

551. La unione coniugale è fra tutte le società la più intima, la più perfetta; e perciò primo ed importantissimo dovere è di serbarsi vicendevole fede, riverenza, amore. L'uomo è sostegno, difesa, consigliere della donna; quindi egli le deve assistenza, protezione e tutto le affettuose cure che valgano a renderla il più possibile contenta e felice. La donna, per sua parte, esser dee sommosa al marito, e colla mansuetudine, scortile e gentilezza dei modi coltivare la sua stima, perpetuarsi il suo affetto. E poiché nuno tra i mortali è al tutto scevro di male, da entrambe le parti vuolsi usare longanimità e pazienza. L'asprezza del marito, la guerra iracundia della moglie sono sorgenti d'immensi mali, che con animo tollerante e mite sariano potuti evitare. Lungi la venomosa serpe della gelosia che non affligga se non dove manca la stima, distrugge spesso volte irrimediabilmente la pace, ed è stimolo potentissimo a mal fare. La fedeltà del talamo poi non solamente vuolsi serbar col fatto, non inviolata dev'essere anche il pensiero; imperocchè quivi è la causa prima del rompere la nostra fede.

552. Allorchando poi la prole vieppiù stringe il nodo coniugale, abbisognano al nuovo ufficio nuove virtù. Amare i propri figli non è tanto virtù quanto necessità di natura. Anche i bruti ciò fanno; ma quante volte più uomini non sono di lor peggiori? Dar vita

ai figli è colpa enorme quando essi non ricevano di poi una conveniente educazione fisica, intellettuale e morale. Quindi i genitori hanno stremitissimo dovere di porgero ai figli alimenti proporzionato al bisogno, e di guardarli contro i pericoli che sempre circondano in modo speciale la prima età. Col procedere di questa poi, e nello svilupparsi della intelligenza, vuole fornir loro quelle prime cognizioni e quei precetti elementari di giustizia e di onestà, che sviluppandosi più tardi siano scorta a quegli incerti e difficili e perigliosi passi della vita. Gli insegnamenti ed i precetti siano avvalorati coll'esempio. *Romulus, cum Seneca, cupulus sculis, quam viribus exolet. Longum iter est per precepta, brevis et officina per exempla.* E ciò nella prima età specialmente accade. Allora l'uomo non opera che per imitazione; questa genera l'abitudine, la quale se buona, convertesi ben presto in virtù; se cattiva, diventa vizio spesso volte irreparabile. Se, adunque, i genitori, vogliono figli buoni e costumati, siano buoni e costumati essi medesimi. Con ogni diligenza poi vuole studiare l'indole de' figli, ed al primo pullular del vizio opporre pronta correzione. Tenue rascollo facilmente a proprio volere si guida; allorchando le sue acque sono gonfie e rapide, non haesi possibile riparo. Non sia troppo stretto, nè troppo rilasciato il freno. In generale però la severità esca alla clemenza. Le riprensioni ed i castighi non siano troppo frequenti; non mai suscitati dall'ira, ma dall'amore; imperocchè quella opprime e sgomenta; ma quanto solo rende i figli commessi all'affettuosità.

333. Ai molti e gravi uffici dei padri verso i figli poi, rispondono i doveri dei figli verso i genitori. *Dile ei parentibus, dice Aristotele, acas referte dignave gratiam parent.* Provvida natura appressò le paternne cure ai figli deboli; e preparò i figli adulti e forti a sostegno dei padri infermi e cadenti. Per quanto possano queste dare, mai non compiranno la misura di quanto hanno ricevuto. *Quidquid est quod dat patri filius, dice Seneca, utique minus est, quia hunc ipsam dandi facultatem patri debet. Itaque nunquam beneficis quae relaxatur.* Amore per amore, sostentamento per sostentamento; fin qui la virtù filiale può arrivare; ma come potrai tu degnamente retribuire coloro ti diedero la vita? Fa di serbar loro almeno riverenza, e profonda e religiosa venerazione. Quante lagrime non sciugarono essi sul tuo volto infantile? E tu passerai la loro fronte corrugata pel dolore. Quegli occhi che tanto vogliarono sopra di te, per te si chiudano in pace. L'ultima parola sia di benedizione; perchè la benedizione dei padri è benedizione del cielo. Lo disse la scrittura: *sicut patrum benedixit, ita et qui honor. sicut matrem tuam...* In opera et sermone et patientia honora patrem tuum, et supereminet tibi benedictio ab eo, et benedictio illius te sociative auget.

334. L'ultima specie di relazioni derivanti dalla società domestica sono quelle che corrono tra i membri qui sopra accennati e le persone ad essi soggette che si chiamano col nome generico di servi. Secondo il diritto antico questi distinguevasi in due classi, e dicevasi *edroni* oppure *foveoli* (onde il volgar nome

di famiglia) coloro che, per ' una convenuta mercede, prestavano l'opera temporanea coll'adempimento di alcuni uffici determinati, e colla indeterminata dipendenza dai voleri dei lor padroni in quanto ha riguardo alle cure domestiche. Essi vendeano l'opera, ma conservavano i diritti di personalità. Dicevasi poi *mancipia obnoxio servitatis* coloro i quali, perdendo ogni diritto personale, erano posseduti come cose in assoluta proprietà; onde il diritto de' signori sopra di loro non avea confine. Prima origine di questa specie di servitù era il diritto di guerra, e quello di forza maggiore; per ragione di nascita poi erano soggetti a dominio eguale tutti i loro discendenti. La legge evangelica, proclamando la eguaglianza degli uomini come fratelli e figli di Colui che sopra tutti fa splendere il sole, eliminò la schiavitù, ne infranse i ceppi, ripristinò i diritti della umanità, lasciando solo quelle mutue relazioni di superiorità e dipendenza che non offendono la dignità della natura umana, anzi entrano nelle immutabili condizioni della medesime.

535. Essendo quest'ultima specie di servitù il prodotto di una libera convenzione, i diritti ed i doveri reciproci fra superiori e soggetti vengono determinati dal contratto stesso, dalle leggi generali di umanità, e da quelle che derivano da un grado speciale di prossimità per il fatto della convivenza. Onde la scrittura dice: *si quis extrani non habet avaritiam et proprietatem domesticorum, est infidelis dicitur...* *Si est tibi servus fidelis, est tibi quasi anima tua: quasi fratrem, sic eum tracta: quoniam in singulis animas respiciet*

*illam. E per converso: servi, obedite per causa domini carnalibus, non ad oculum servientibus, quasi hominibus placentes, sed in simplicitate cordis, timore Domini.*

356. In queste divine parole del vangelo tutti i vicendevoli doveri dei padroni e dei servi sono contenuti. Quindi i servi devono essere verso i loro padroni sommessi, obbedienti, nè mai devono dimenticare la riverenza dovuta alla loro superiorità; devono adempire con esattezza tutti quegli uffici che sono loro demandati, ed aver cura delle cose famigliari come delle proprie, guardandosi dall'abusare della fiducia in qualsiasi modo. I padroni poi devono astenersi dal costringere i servi ad alcuna azione ingiusta o disonesta; non impor loro fatiche esorbitanti; dar loro la dovuta mercede; soccorrerli nei loro bisogni, nè mai abbandonarli alla indigenza; rispettare in loro la dignità della natura umana; non impedire, anzi promuovere gli atti necessari al loro perfezionamento morale, ed alla educazione intellettuale almeno nei limiti convenienti al loro stato. Toglierli alla rozzezza ed alla ignoranza, far loro acquistare la coscienza di sé medesimi, rialzare il loro spirito, farne buoni ed utili cittadini è la più alta, la più preziosa retribuzione che si possa dare alle lor fatiche, il mezzo più efficace di ottenere illimitata riconoscenza, o di rendersi, se non altro, in modo prezioso onorerli innanzi alla società; e ciò che è più ancora, innanzi al Padre Supremo Universale.

357. Epilogando in breve i doveri domestici, adunque, noi diciamo:

I. Il matrimonio è cardine della società domestica. Questo sia fra un solo uomo ed una sola donna tendenti alla comune felicità ed alla procreazione della prole.

II. La società matrimoniale è fra tutte la più intima, la più perfetta; essa è un vincolo indissolubile. Suprema dovere del coniugi, pertanto, è di serbarsi vicendevole fede, riverenza, amore.

III. L'uomo sia sostegno, difesa, consigliere della donna; questa suo ajuto e suo conforto nelle gravi cure della famiglia.

IV. Tengasi lontano il serpe velenoso della gelosia, e le ire e lo scontro. Niente è perfetto; né harvi pace dove non è vicendevole compatimento.

V. Amare i figli non è debito, ma necessità. Chi non sente vivamente questo affetto è peggiore delle belve.

VI. I figli abbiano assidua e diligente educazione fisica, intellettuale e morale, siochè diventino uomini costumati, utili ed onesti cittadini.

VII. Frequenti siano le esortazioni; rare le riprensioni; più ancora i castighi; non si trascurino al bisogno. Non siano però mai suscitati dall'ira, ma dall'amore.

VIII. Agli ammaestramenti precedano gli esempi. Senza di questi ogni altra cura è nulla.

IX. Sin dalla prima età si sradichino le male inclinazioni. Più tardi, sovente, non vi è riparo.

X. Figli: dopo Dio amate i genitori. La veneranda loro carità non sie da voi iniquamente contrastata.

XI. Abbiano i padri vostri da voi conforto, sostenimento. Per molto che facciate, non darette mai quanto avete ricevuta. Scrivete sulle vostre mani, scolpite nel vostro cuore che la benedizione dei padri è benedizione del cielo.

XII. L'amore che lega i padri e i figli tra di loro si partecipi in debite grado anche agli altri domestici. I servi prestino esatta obbedienza e riverente affetto ai padroni. Questi poi si guardino dal frodare i servi della dovuta mercede. Li legolino a sé colle beneficenza; e rispettando in essi la dignità umana, promuovano in ogni modo possibile la loro educazione.

ARTICOLO 3.<sup>o</sup> — Della terza specie di doveri  
derivanti dal supremo principio morale, cioè dei  
doveri religiosi.

— 424 —

338. Gli oggetti della moralità, noi abbiamo detto, sono Dio, il nostro prossimo e noi medesimi. Quindi, seguendo l'ordine delle nostre cognizioni, abbiamo trattato prima dei doveri individuali, cioè quelli che si riferiscono a noi medesimi; indi dei doveri sociali, cioè quelli che si riferiscono ai nostri simili; ed ora dobbiamo trattare dei doveri religiosi, cioè quelli che si riferiscono immediatamente a Dio. Questa investigazione è sopra le altre importantissima, perchè *hæc est maximam et primam mandatum*.

539. Per scoprire quali siano questi doveri, vadoi partire dalla formula generale, suprema — riconosci praticamente l'essere direttamente conosciuto. — Il riconoscimento pratico, in fatti, non è possibile senza il riconoscimento diretto, ossia teorico, o dottrinale. Quindi i principali doveri religiosi sono due, vale a dire 1.<sup>o</sup> conoscere direttamente Dio; 2.<sup>o</sup> riconoscerlo praticamente. L'uno e l'altro poi si racchiudono nel precetto evangelico: *dilige Dominum Deum tuum*.

540. Se non che, entrando nel primo, ci troviamo incontro ad una questione preliminare. Il riconoscimento diretto di Dio costituisce esso veramente un dovere morale, o non piuttosto una condizione anteriore, necessaria per l'adempimento dei doveri medesimi? Interrogando la esacta formula del precetto supremo, apparirebbe che il riconoscimento diretto non fosse già un dovere, ma una condizione indispensabile all'adempimento del medesimo. Ed in fatti la cognizione diretta si pone come esistente nel soggetto innanzi al precetto supremo, e determinante l'oggetto a cui esso si riferisce. Se poi la stessa condizione fosse un precetto, già l'altro non sarebbe suprema. Ma, d'altra parte, l'ammettere che il riconoscimento diretto non debbasi considerare se non come condizione anteriore ci condurrebbe ad una erronea e perniciosissima conclusione, cioè che non vomo sia tenuto a procurarsi la cognizione diretta dell'Essere Assoluto, cioè di Dio; il che sarebbe quanto distruggere di un colpo tutto il fondamento della morale.

541. Ad evitare però questa falsa conclusione senza

togliere in pari tempo il carattere di supremazia pre-cetto enunciato, vuoi distinguere una doppia specie di cognizione diretta dell'Essere Assoluto, (1) cioè l'una primitiva ed imperfetta, e l'altra posteriore e più perfetta in quanto si può dall'intelletto umano.

542. Certamente una cognizione anteriore è indispensabile ad ogni precetto; nè l'uomo può essere stretto da doveri verso alcun essere totalmente sconosciuto. Tale cognizione, pertanto, non entra nel precetto, ma sta innanzi ad esso come condizione che lo rende obbligatorio, ossia che gli dà il carattere di precetto; perciocchè tale non è se nihil praecepit. Ma data la cognizione primitiva, imperfetta, l'intelletto nostro spontaneamente va in cerca di una cognizione più perfetta e più adeguata; e questa può cadere sotto obbligazione. Non diciamo noi forse essere dovere dell'uomo di conoscere sé medesimo? Or ciò sarebbe al tutto inexplicabile nel senso d'una cognizione primitiva; e non esprime altro se non se il debito di perfezionare la cognizione di sé medesimo.

543. Dici che questa cognizione di Dio può cadere sotto precetto; e realmente essa cade. In fatti

---

(1) Notia bene che questa cognizione diretta non la abbiamo con certezza, ma prendendola come cognizione teorica o dottrinale, la uniamo con cognizione indiretta ossia pratica. Ed in vero ogni pratica relativa alla natura dell'Essere si converte in un riconoscimento indiretto del medesimo. Così volentieri si riconosce la superiorità di alcuni esercitando degli atti di riverenza a suo riguardo. Ed in questo senso certamente la parola di Rousseau, quando egli voglia dire aver egli escluso dal supremo principio tutte le azioni umane. Egli è vero che anche la riverenza è un atto; ma in essa non consiste tutta la somma dei doveri.

(1) O bisogna negare la esistenza di tutti i doveri religiosi, ed escludere il riconoscimento perfino dell'Essere Assoluto, o porre l'Assoluto, cioè Dio, come oggetto dei doveri religiosi. Ma Dio non può costituire oggetto dei doveri religiosi se non in quanto è conosciuto ed affermato come tale, il che non si ottiene se non per mezzo della riflessione. Dunque la esistenza dei doveri religiosi implica anche il dovere di conoscere ed affermare Dio per mezzo della riflessione.

(2) L'uomo, come abbiamo veduto a suo luogo, è un essere essenzialmente morale; e questo carattere in lui non si disgiunge se non dal punto in cui egli acquista la coscienza della legge e della propria libertà. Ma la coscienza della legge regolatrice delle nostre azioni, come pure abbiamo veduto, è necessariamente connessa coll'affermazione di Dio. Dunque bisogna ammettere il dovere di conoscere e di affermare Dio per mezzo della riflessione, o negare nello stesso tempo tutti insieme i doveri morali.

544. Ma possiamo noi conoscere Dio? Dell'intento che si annette sopra ciò una obbligazione, la possibilità di adempirla non può cadere in controversia; imperocchè un precetto impossibile nemmeno può indurre alcun vincolo morale (4). Del resto la cognizione di un Essere Supremo causa delle cose finite e contingenti; di un Essere Supremissimo da cui l'ordine

---

(4) Conoscere Dio qui solo significa la sua esistenza, non già intendere adeguatamente la sua natura; perchè ciò suppone il immenso tratto la nostra comprensione.

intacco dell'universo è governato, sempre e spontaneamente sorge in coloro tutti che di proposito non vogliono rimanersi ciechi. Ben maggiore difficoltà, secondo che abbiamo già mostrato, incontrerebbesi nell'ammettere delle cose mutabili e contingenti, senza una causa infinita. Questa prima conoscenza poi non raggiunge il suo compimento, nè acquista carattere di ragionevole convincimento senza un diligente esame; ed è in ciò che consiste il primo fra i doveri religiosi.

343. La cognizione diretta ossia teorica di Dio sarebbe al tutto inutile, anzi aggraverebbe la colpa quando non si congiungesse colla cognizione pratica, cioè coll'esercizio di atti relativi alla natura dell'essere conosciuto. E questi si contengono in due capi principali, cioè il culto interno ed il culto esterno. Per culto interno intendiamo — il complesso di quegli atti con cui l'uomo nell'intimo dell'animo rende omaggio alla divinità. — Questi sono 1.<sup>o</sup> ammirazione e riverenza per la infinita sua grandezza; 2.<sup>o</sup> amore e gratitudine per gli innumerevoli suoi benefici; 3.<sup>o</sup> timore per la sua giustizia e la nostra indegnità; 4.<sup>o</sup> fede per la sua sapienza e veracità; 5.<sup>o</sup> preghiera per la sua bontà e per la debolezza nostra; 6.<sup>o</sup> speranza per la fedeltà delle sue promesse; 7.<sup>o</sup> rassegnazione pel fine provido con cui egli dispensa i beni ed i mali; 8.<sup>o</sup> pentimento per la molteplicità e gravità delle offese che crediamo alla legge sua. La manifestazione esteriore poi di questi sentimenti costituirà il culto esterno.

344. La stretta necessità del culto interno da sùno

puossi mettere in controversia se non se da coloro che infinitamente negano la esistenza stessa o le perfezioni di Dio. *Sens enim, dice Tullio, philosophi, et poëtae, qui nullam habere censuerunt humanarum rerum procuratorem deos. Quorum si vera sententia est, quis potest esse pius? quis sanctus? quis religio?* Ma coloro i quali credono esistere un Esser Supremo causa delle cause, che tutto regge e governa con leggi provida, con norme sapientissime, non potrebbe riflettargli affatto a profonda venerazione senza estinguere in sé medesimo lo stesso dettato di natura. Assai ristretto perciò è il numero degli atei che per tal appartenenza si professano; e molto più ampia è la schiera di que' falsi cultori dell' Essere Supremo i quali dicono Dio doversi adorare in spirito e verità; la religione non consistere negli atti del corpo, ma negli affetti dell'animo; di quelli Dio non aver bisogno; le osservanze esteriori essere inani, ridicole, superflue, nate colla ignoranza, l'assenza dell'astuzia e dell'interesse, indegne dell'uomo da cui partono, dell'Esser Supremo al quale vengono indirizzate. Noi però asseriamo

(1) Dio non se ha bisogno; per fermo ciò è. Ma di che cosa ha egli bisogno? Anche il culto interno è un bisogno, una stretta necessità per noi, i quali nulla abbiamo per forza nostra, non per Lui che ha in sé medesimo la pienezza della esistenza, della beatitudine, della perfezione.

(2) Esiste un culto esteriore falso e superstizioso. Ciò ha fatto uccidere quando tutta la pietà si raccoglie

sulla labbra e sulla rimanga nell'intimo del cuore, oppure quando i riti e le maniere del culto esprimano concetti indegni della divinità, o si peschi culto alle cose materiali e finite per sé, non come simboli dell'Essere immateriale ed infinito. Ma non perciò ogni esteriore ossequio vada reputato come falso e superstizioso.

(3) Noi abbiamo ricercato tutto da Dio, e però con tutti i doni suoi lo dobbiamo onorare; e la suggestione a lui non sarebbe perfetta se non gli prestassimo omaggio in ogni modo a noi possibile.

(4) Per la vicendevole relazione che esiste fra l'anima ed il corpo, i loro atti si collegano strettamente fra di loro; onde sempre noi vediamo gli affetti interni manifestarsi sul volto e sulla persona; le esteriori impressioni poi producono spesso analoghi nello spirito. Onde togliere la una val quanto impedire od almeno allievolire assai gli altri ancora.

(5) La religione non è soltanto individuale, ma anche pubblica e sociale. Desso anzi, dice Platone, è principiu fondamento della società; *facilius urbes condì sine refo pace pato, quasi opinione de diis penitus sublata, civitates esse aut consistere*. Ma come mai potrebbeasi manifestare tra gli uomini il sentimento religioso senza simboli ed adunanze e riti?

(6) La storia dei secoli è maestra ben più autorevole e verace che non le altisonanti dottrine di que' pretendenti riformatori della umanità. Or in essa il culto interno non si mostra mai scompagnato da cerimonie e da segni sensibili. Gli stessi protestanti e

gli iconoclasti desudarono i templi di ogni ornamento; ma che cosa sono i templi stessi, che cosa sono i riti da essi medesimi conservati se non segni esteriori della religione? Nel secolo a noi vicino, coloro che professero abdicare il cristianesimo, dovettero pur sostituire dei simulacri di culto; ma quali simulacri?

(7) Allo stretto vincolo che esiste tra la religione del cuore ed i segni esteriori noi facciamo senza volerlo e sapremo continuare ed eloquentissime testimonianze. D'onde avviene, in fatti, che nella espressione di ineffabile gioia, noi innalziamo uno sguardo di tenera commozone verso il cielo? E in stesso empio perchè nel colmo del furore, sembra in alto gli orribili suoi improperi? I primi adorano Dio con un culto da angeli; gli altri con un culto da demoni; ma tanto la preghiera come la bestemmia sono una esterna confessione fatta a Colui che regna da sovrano onnipotente sull'universo. *Etiam infernae confitebuntur tibi.*

347. Avendo determinati per sommi capi i doveri religiosi, facil cosa è trovare ancora quali siano i vizi opposti alla religione. Essi stanno in contrasto col dovere di conoscere direttamente Dio, oppure col dovere di riconoscerlo praticamente, cioè di amarlo.

348. Contro il dovere di conoscere direttamente Dio peccasi colla superstizione, coll'empietà, coll'ateismo, e coll'indifferenzismo deistico. Basta la definizione di questi vizi perchè appaia come si oppongono al principio religioso. La superstizione è — un falso concetto della divinità, e di quanto ad essa in qualsivaglia maniera si riferisce. — Con questo

mento, in fatti, secondo che Tullio ne attesta, designavasi i sacrifici di coloro che perdevano con tal mezzo scampare i loro figli dalla morte; in appresso poi si attribuì a questo vocabolo più largo significato. *Qui totus dies precebatur et immolabatur, ac sui sibi liberi superstitione essent, superstitiosi sunt appellati; quod nomen postea latius putavit.* Quindi sino da antico tenevasi la superstizione come vizio contrario alla osservanza religiosa. Così, in fatti, Tullio continua: *qui astra existit, quae ad cultum deorum pertinent, diligenter retraherent, et iniquam relegerent, religiosi dicuntur.* Quanti sono, adunque, gli errori indirettamente colpevoli riguardanti la divinità o le cose divine, e quante sono le conseguenze pratiche dei medesimi, altrettante sono le specie di superstizione.

343. L'empietà è — un errore direttamente volontario circa le doctrine religiose. — Questa, pertanto, non differisce dalla superstizione se non per il modo della sua impietabilità. Così per lo stesso errore l'uno dovessimo appellare superstizioso e l'altro empio. Nell'uso comune del parlare, tuttavia chiamansi con quest'ultimo nome coloro che scientemente attribuiscono a Dio le qualità più ingiuriose.

350. L'ateismo è — la colpevole negazione ed ignoranza di Dio. — Con tal nome, pertanto, non si intendono coloro che ignorano Dio per mancanza di mezzi sufficienti a conoscerlo; come sarebbe per ragione di età o per anormale deficienza nelle facoltà intellettuali. Gli atei poi altri sono indiretti; quelli cioè che non negano positivamente Dio, ma la negazione deriva come

logica conseguenza delle loro dottrine. Altri sono diretti, e si dicono negativi se non impugnano la esistenza di Dio, ma la ignorano colpevolmente; si dicono positivi teorici o pratici secondo che impugnano con argomenti la sua esistenza, o non curandosi di lui, vivono come se egli non esistesse.

351. Affine all'ateismo, se non identico, è l'indifferentismo dottrinale, cioè — il sistema di coloro che pretendono alcuna credenza religiosa doversi rifiutare come falsa perchè «: osservino in pratica le norme della onestà naturale. — Secondo costoro le credenze religiose non sono che pregiudizii o cose di sì poco momento da non meritare che l'uomo prendatene pensiero; tutte le religioni sono egualmente buone; la vera religione sta nel non offendere la giustizia, nel far bene al prossimo; se le pratiche esterne hanno qualche utilità, ciò è solamente pel popolo ignorante e per le democrazie; il pretendere di più è effetto di fanatismo e di intolleranza religiosa nel nostro secolo affatto inexcusabile.

352. Per voler constatare queste sentenze ciascuna singolarmente dovrei ritornare alla prima pagina del mio libro e passo passo venire sino all'ultima; e proposizioni fondamentali dovrebbero essere le seguenti:

Niuna morale è possibile senza una legge.

Niuna legge è possibile senza una dottrina teorica su cui si fonda.

Niuna dottrina teorica può esser vera e falsa allo stesso tempo.

Dunque l'indifferentismo teorico si risolve necessariamente nella distruzione d'ogni morale.

Ma senza morale non è proibita ed onesta possibile.

Dunque l'indifferentismo teorico si risolve necessariamente nella distruzione di ogni possibile proibita ed onesta.

Ma si domanderebbe poi in via di obiezione: credete voi forse che tutti gli indifferenti teorici siano privi d'ogni proibita ed onesta?

Risponderci: non li credo tali perchè neppure credo che l'indifferenza da loro professata trovi conferma nell'intimo del lor cuore. Carchino bene in sé stessi, e dovranno conchiudere l'una delle due: o sono buoni, per puro istinto, o per un principio di ragione. Nel primo supposto essi sono buoni come i buoi. Nel secondo caso, la ragione li guida dritti dritti alla religione.

553. Queste cose, ripigliando le dottrine già esposte, potrei amplamente dire. Ma contro coloro che non vogliono ragionare non val ragionamento; coloro poi i quali interrogano sé medesimi senza spirito di parte, non ne han bisogno. Dopo ciò vorranno chiamarmi gretto, intollerante? Intendiamoci bene, e distinguiamo il non tollerare dal non essere indifferente. La indifferenza non alligna in menti ragionevoli, l'abbiamo veduta. La intolleranza poi, cioè quella che sgramente respinge altrui coll'ira, coi cabuffi e colla forza, quella che arma la mano e accende i roghi, è tanto lontana da ogni vero seguace della religione quanto lo era da quel grande maestro che stava raccogliere intorno a sé i paralitici ed i lebbrosi, che rappresentarsi sotto

le conoscenti immagini dell'amico, del padre, del pastore; che disse: io non venni quaggiù a cercare i giusti, ma i peccatori; che fin morendo vittima d'insudita mansuetudine, intolleranza, sotto qualunque maschera si nasconde, sia pure di zelo fanatico, val quanto negazione del vangelo; e non è certamente fra i veri suoi discepoli che la si dee cercare.

354. Resterebbe a parlare dei vizi che stanno contro il dovere di riconoscere praticamente Dio; ma noi abbiamo veduto che il riconoscimento pratico non consiste in altro se non se negli atti del culto interno, e nella loro manifestazione per mezzo del culto esterno (num. 343). Della natura di quei doveri, adunque, anche i vizi opposti, per necessaria conseguenza, sono determinati. Limitandosi, pertanto, ad accennarli in genere, noi diciamo: il riconoscimento pratico di Dio si comprende nel precepto supremo di amarlo; *diligere Dominum Deum suum*. Amare Iddio non è altro che osservare i suoi comandamenti; *si quis diligit me, mandata mea servabit*. Quanti sono, adunque, i precetti della legge ed i modi coi quali ponno essere trasgrediti, altrettanti sono i vizi che stanno contro al dovere di riconoscere praticamente Dio. Epilogando, pertanto, i doveri religiosi, e conchiudendo questo secondo capo, noi diciamo:

I. Fa di conoscere Dio, perocchè senza di ciò inutile sarebbe ogni precepto morale, impossibile l'adempimento di ogni obbligazione.

II. Onora Iddio in spirito e verità con affetto di riverenza, di amore, di gratitudine, di timore, di fede,

di preghiera, di speranza, di rassegnazione, di sentimento. Conoscere Dio senza onorarlo è molto più riprovevole che non averlo conosciuto mai.

III. All'interno affetto risponde il devoto culto esteriore. Tanto si deve a Dio, da cui tutto abbiamo ricevuto; ai nostri simili, che per tal mezzo seco noi si congiungono in vincolo di carità; a noi medesimi, perchè la maestà dei simboli religiosi porge alla nostra pietà efficace stimolo ed incremento.

IV. Ogni culto prestato a Dio è vano e sterile se ad esso non si congiugna l'osservanza degli evangelici comandamenti.



## CAPO III.

**Del bene eudemonologico e della sua relazione  
col bene morale.**

335. Il bene, preso nel suo concetto generico supremo, è essenzialmente uno. La identità di nome esprime la comunanza di natura. Ma festinando d'onde avviene ch'esso si distingua in più specie particolari? Noi l'abbiamo veduto. Buono è ciò che esiste in quanto si riferisce o può riferirsi armonicamente alla nostra volontà (nom. 394). Ma nulla può riferirsi alla nostra volontà se prima non è percepito per mezzo dell' intelletto puro, o del sentimento. Ciò che si percepisce per mezzo dell' intelletto in sé e per sé considerato, in quanto ha relazione armonica colla volontà, costituisce il bene morale, ossia la virtù; ciò che si percepisce col concorso del sentimento, in quanto ha relazione armonica colla volontà, costituisce il bene eudemonologico, ossia la felicità. Il bene soggettivo, noi abbiamo detto col Rosmini, trae la sua origine dal senso (fisico o spirituale); il bene oggettivo trae la sua origine dalla intelligenza. (nom. 396 a 402).

336. Se l'uomo avesse raggiunto l'ultimo stadio della sua perfezione, il bene morale ed il bene eudemonologico, la virtù e la felicità non avrebbero alcuna

distinzione fra di loro; imperocchè nella pienezza di perfezione è la pienezza dell'ordine; e dove è pienezza di ordine tutte le forze, tutte le facoltà si identificano e tendono ad un fine solo. Ma l'uomo; nella condizione mortale, percorre la carriera del progressivo suo sviluppo e perfezionamento. Perciò egli tende ad un doppio fine. Egli cerca e vuole per una parte la virtù, per l'altra la felicità; e queste sono fra loro correlative, ma non la stessa cosa.

557. Finchè però noi consideriamo la virtù e la felicità solamente come stati dell'animo del soggetto operante, noi non possiamo avere una nozione completa ed adeguata dell'una nè dell'altra. La virtù, noi l'abbiamo già veduto, tende necessariamente ad un oggetto estrinseco che costituisce il suo fine ultimo; la felicità poi non possiamo nemmeno immaginare senza qualche cosa da cui essa sia prodotta. Ora qual è l'oggetto della nostra felicità? Come avviene che esso produca in noi la felicità? Possiamo noi in questa vita conseguire la piena felicità, ossia il perfetto bene eudemonologico? Quando avrà esso il suo ultimo compimento? — Tutte queste ricerche sono strettamente collegate fra di loro; e ciascuna di esse è di sì alta importanza, da richiedere la più attenta riflessione.





lavoro della felicità. Socrate, Platone, Aristotele, Aristippo, Antistene, Zenone, Epicuro. Questi due sistemi specialmente professarono i due sistemi che furono come base delle opposte scuole posteriori. La dottrina di Epicuro, quantunque da Tullio fosse troppo ingenerosamente censurata, porta seco le impronte dei tempi anteriori. La metafisica è povera; la logica è greffa; in tutto domina il senso e la materia. — Parla degli dei, ma senza alcun concetto determinato; fine ultimo e solo di tutte le umane azioni è il piacere; e la virtù per lui non è più che uno dei mezzi necessari per conseguire la felicità. Onde potrebbe applicarsi anche a ciò il detto di Tullio: *re tollens, ratione re-linquens*. Tutto sommato, questo sistema potrei dire un mal riuscito tentativo di emanciparsi dalle opinioni antiche. Le teorie da lui novellamente intradotte non poggiavano sopra solida base, onde più necessità doveano cadere; gli errori poi che non eran stati da lui estirpati, ritrovando delle passioni validissime incremento, doveano con solida forza germogliare. E così in fatti avvenne; imperocchè i suoi discepoli, ritornando indietro quando il lor maestro aveva progredito, ridussero tutta la base, tutta la felicità alla fischia diletteriosa, al naso, al ventre (1).

(1) Platone ha conservato un frammento di lettera scritta da Metroclito Epicureo a suo fratello Timocrate, « in cui che giude, egli dice, che gloria per noi farei imparare il modo di conoscere gli uomini nomaci in verità, e Timocrate, il ben parlare dell'uomo è un vestito. » A questa lettera allude Tullio nel libro de natura deorum.

260. Neppure la scuola di Zenone, sebbene di lungo tratto si innalzasse sopra gli Epicurei, avon saputo fondarsi sopra più solide basi. La dottrina stoica partiva da un principio che valiamo riprodurre nei libri di Tullio, *la eadem res, egli dice, utilis et torquenda esse non potest... Quod honestum, id solum bonum est*. Ma poi questa dottrina finisce in una conclusione esorbitante, erronea. *Nemo potest non beatissimus esse qui est totus aptus ut se, quique in se uno non possit errare... Bonus vir et sapiens et fortis miser esse non potest... In qua virtus est, ei nihil dedit ad, bene vivendum, Nulla è bene se non la virtù; nulla male se non il vizio. Virtù è sapienza e felicità; il vizio, stoltezza ed infelicità. Sia pure il virtuoso angustiato, tormentato, dilaniato; tutto ciò non ha potere sopra di lui. Niente avversità reca al suo turbamento. Egli ha tutto in sé, e nulla può perdere; nulla gli manca, nulla teme, nulla gli resta a desiderare. Egli è sempre eguale a sé medesimo nella prospera come nella contraria fortuna. Lo abbandonino gli amici; perisca la famiglia; la patria cada; crolli il mondo intero; ma il saggio, specchiandosi nella giustizia e contemplando la virtù, rimane sempre impassibile e sereno (1). Nec igit, dice Tullio esponendo questo sistema, *M. Arripas amissionem, nec infelicitatem nec miserram unquam**

—————

(1) Anche l'epicureo Orazio esprime la dottrina stoica nel seguente verso

Si fractus illibet orbi  
Insuperabilem solus fulgur.

potuit. Non enim magnitudo doloris ejus exercebatur a passis; non gravitas, non fides, non constantia, non ulla virtus, non denique animus ipse qui tot virtutum presidio, tantopere condita, cum corpus ejus caperetur, equi certe ipse non potuit. Che cosa è, adunque, il bene? Si quid recte fit, et honeste, et cum virtute, id bene fieri, vere dicitur; et quod rectum, et honestum, et cum virtute est, id solum opinor bonum. Teoria divina; ma appunto per questo non umana; e per riguardo agli uomini, utopia e vuota chimera. Essa si risolve in un paralogismo derivante dal confondere il bene fieri col bene fare. Questi due termini si identificano in Dio; ma fra gli esseri umani dal bene fare al bene fieri vi è lontananza inmenturabile; ed in vano noi tentiamo di volerla nascondere a noi medesimi, o di illudere altrui.

561. Confrontando fra di loro, adunque, lo Stoicismo e l'Epicureismo, vediamo che, sebbene opposti per principio, cadere egualmente in un doppio errore. Essi supposero l'uomo aptus ex se, cercarono in lui uno stato di pieno contentamento con esclusione di ogni male, e non conobbero che le sofferenze sono inseparabili dalla vita umana; posero ad oggetto della felicità un singolo bene, la virtù ed il piacere, e non conobbero che lo stato di contentamento, nell'ordine attuale, è il prodotto dell'uno e dell'altro insieme. Essi non seppero innalzare lo sguardo al di sopra dell'uomo, e quindi immaginarono in lui uno stato che mai non potesi conseguire.

562. Gli errori poi della filosofia antica nel tema

e, egli felicità si riproducessero identici o sotto forme simili nelle epoche posteriori, ed hanno i loro rappresentanti anche nella filosofia moderna. E quanto agli Epicurei, li vediamo ritornare in ogni età, ora sotto la divisa del materialismo, che seguendo gli atomistici, pone gli elementi del corpò come principio delle operazioni; ora sotto il nome ed il sistema dei sensualisti, che ammettendo una sostanza tanto o quanto diversa dalla materia, e che chiamano spìrito, pongono però questo in tale dipendenza da quella, che la reale distinzione diviene impossibile. Gli uni e gli altri, dando esorbitante importanza all'elemento fisico, considerano la sopravvìta come sola potenza generatrice del bene; e come fine esclusivo, il sensuale contentamento.

263. Castore sono i moderati corifei dell'epicureismo. La dottrina degli stoici poi diede qualche segno di rivivere sotto forma religiosa, specialmente tra i filosofi chiamati quietisti, perocchè insegnavano dover l'uomo riposarsi interamente nella coscienza della giustizia, senza cura alcuna di sé medesimo e della propria disapprovazione. Essi però trovarono fra i teologi stoici valenti impugnatori. Una dottrina affine alla stoica poi ebbe impulso nel sistema gennetico iniziato per opera di Epimeneide. Essi. Egli ripose il bene sempre nella assoluta indipendenza della libertà. Solamente, nel suo possesso l'uomo ha tutto quanto gli oblianza; per questo, egli possiede sé medesimo e nulla può perdere. Unico fine delle azioni è il puro ed esclusivo dovere. Ciascun oggetto è pensato, operando, al proprio ben essere, ed a qualità di rappresentazione.

384. Le contraddizioni implicite in questo sistema a primo sguardo si appalesano; nè volendosi meno dell'arguziosine ingegno del filosofo di Koenigsberg per vestirle d'una apparenza di verità. Porre l'uomo come bastante a sé medesimo per la libertà è in assoluta ripugnanza coi limiti evidentemente manifestandosi nella sua natura, i quali per necessità le portano in un oggetto fuori di lui. Il concetto di dovere non puossi in alcun modo accoppiare a quello di piena e perfetta libertà, senza porre l'uomo ad un tempo signore e servo di sé medesimo, e distruggere insieme ogni idea di libertà e di dovere.

385. Fuori di questi sistemi, la dottrina degli Stoici, essendo altrettanto severa, nè scontentando le passioni come quella degli Epicurei, non ebbe altri seguaci. Assai più comune, in vece, e molto più pericolosa è la opinione di que' moderni uero non privi di autorità, che formano quasi un interregno, un anello di congiunzione fra lo stoicismo e l'epicureismo. Essi ammettono un doppio bene, l'uno morale, che risiede nel cuore dell'intelletto, e l'altro eudemonologico, che ha suo fondamento nella sensibilità. Essi pongono come bene la virtù e la felicità; ma attribuendo solo a quest'ultima il carattere di fine supremo, considerano la virtù come un mezzo ad essa esclusivamente subordinato.

386. Voler unificare il fine a cui l'uomo tende, nell'ordine attuale, è profondamente erroneo, gravemente pernicioso (num. 384). La virtù e la felicità sono diverse per essenza; e nella condizione presente

costituiscano due fini distinti fra di loro. L'uno non involge l'altro, e può esistere anche senza l'altro; perocchè il virtuoso può essere quaggiù misero, sebbene il vizioso non possa mai essere pienamente felice. Tempasi ben presente questo doppio fine quando son vogliati mettere l'uomo in lotta e contr'dizione inavvitabile contro sè medesimo. Porre il solo dovere come fine delle azioni, escludendo il desiderio della felicità, è quanto insultare l'uomo sopra sè medesimo. Ella è legge indubitabile che l'uomo debba tendere al proprio ben essere; ed anche volendo, non potrebbe da esso per un solo istante discostare. E primieramente la virtù, resa soggetta alla felicità, non può esistere. Dessa è una regina che espulsa dal trono ed abbassata nella naturale sua dignità, si sbeffa per non servir. Ove domina da sovrano il piacere, ogni morale è impossibile, ogni virtù è sbandita (1); dove poi non è morale, dove non è virtù, vera felicità non potrebbeasi tampoco immaginare. La virtù è regina che gravemente punisce colui il quale si ribella al suo potere; imperocchè distaccandosi egli dalla momentanea ebbrezza, non trova intorno a sè che vuoto desolato ed amara delusione. *Sicut equus curiens*,

---

(1) Così pure afferma Tolio, e questa volta senza cadere nelle medesime stacche. *Qui summas bonas et institui et utilitates cum vitio conjunctas; Neque nisi commode, non honeste vitium: hoc illi ipse considerat. et non facitque autem honeste vitium, neque vitium nisi per se, ne paritatem, ne liberalitatem. Fortis vero, dolens remanere videtur iudicet, et impotens, et agens summas bonas statuas, non certeullo modo potest.*

*et cunctis animis autem fuerit aspergescuntur, namque  
ut anima ejus: et alius somniis videtur, et loquitur  
et postquam fuerit aspergescuntur, totum adhuc alius,  
et anima ejus carum est.*

567. E tanto accade a que' filosofi che dimenticando la nullità della natura umana, andaron in corsa della felicità frugando in sé medesimi, nelle proprie potenze, o tra le cose finite e materiali. Sogno ed illusione (1). Il neostoicismo poi ed il neopitagorismo si riprodussero ai giorni nostri composti insieme in un cotai sistema arido, il quale, più che sogno, è da reputarsi delirio di febbricitanti; voglio dire la teoria della felicità nella speranza del futuro, nell'ordine naturale. Vivere è sperare; sperare è vivere; la morte tutto strappa fuorchè la gloria e l'amore che richiamano gli estinti a vita; e questa vita è beata ed immortale.

~~~~~ Anche la specie,

Ultima dea, fuggi i sepolcri; e involvi

---

(1) Sogno il ruolo e movimento che non manchi chi lo compie, tanto da ripetere felicità il non essere stato mai felice. Umana lingua da Scimmietta: *je a fortuna, a chi mi ha dato io? e chi? lo non so.* Perché, a parlare, mi costringi tu pare cosa riparo? In stato di sapere della gioia, e continuo finché sono del popolo. Tutta la piazza conosce il mio discorso; e mi raccontano a dire, e con li denti mi scherzavano. Io sono con schiena morta, e di me molte cose sono cosa il popolo. Basta dire al mio dono il bene la ricchezza, l'oro la certezza d'averlo d'altro; l'altro non la lingua come cane... Oh bene colui il quale non ha mai felice, perché della prosperità non procede il dolore. Non senza il mio sole la fortuna mostra la tua delusione.

Tutte cose l'abbito nella sua notte,

Ma perchè pria del tempo a sé il mortale

Invidierà l'illusione che spento  
Par lo soffrir di sentir di diti?

Non vive ei forse anche sotterra, quando

Gli anni muta l'armonia del giorno,  
Se può destarsi con suoi cari

Nella mente de' suoi? Celate è questa

Corrispondenza d'amorosi sensi,  
Celate dote è negli amati; e spesso

Per lei si vive con l'amico estinto;

E l'estinto con noi, se più la terra

Che lo raccolse infante e lo nutrice,

Nel suo grembo materno allina il fio

Porgendo, sacra le reliquie rende

Dell'insular del nudo e del profano

Piede del vulgo; e serbi un sacro il nome,

E di fiori adornata arbore amica

Le ceneri di quelli cui lei cogli.

..... la sua polve

Lancia alla orfiche di deserta gleba

Ove s'è dante innumerate preghi,

Nè passegger solingo oda il sospiro

Che del tumulto a noi manda natura.

..... Abi sugli estinti

Non sorgo fiore ove non sia d'amore

Lodi onesto, e d'amoroso pianta.

Questo è l'importante per vivere dopo morte; l'odore  
di un fiore e l'ombra d'una pianta, la zolla sacra e

Il pianto della donna innamorata. Se avrete questo virtute e felici e contenti; se no, no. Ma quale sarà dunque la sorte di colui che non ebbe amato e lodò ed amato pianto? Ecco che lo stesso poeta pronuncia la dura sentenza:)

Sol chi non lascia eredità di affetti

Poes. giace in dell'urna; e se per mira

Dopo l'esquio, aver vede il suo spirito

Tra il compianto de' tempi Acherontei,

O riguardar sotto le grandi ale

Dal perlon d'Idlio

355. Ma, adunque, non è altro che l'ultimo rifugio di que' miseri a disperarsi la cui tomba non è invigata dal pianto, che rende perpetua la vita, per tutto l'avvenire. L'era presente a buon diritto possa chiamare il secolo dell'avvenire e degli avvenimenti. Non gridi la Croce né ingaggi il suo orribile contro un vocabolo consacrato dal fatto. Forse non abbiamo noi le arti dell'avvenire, la musica, la pittura dell'avvenire? E perchè la libreria dovrà starcene immobile in tanto progresso? Perchè non ci preoccupiamo anche la felicità dell'avvenire? Felicità tanto più facile e più sicura in quanto non ha bisogno d'alcun che di reale, bastando per conseguirla, una mente ferrida ed immaginosa? *Irrident* ai gaze velli, ma noi sappiamo che l'uomo audo ed affamato è ricco nella contemplazione della dovizia futura; che l'uomo infermo è ridondante di sanità nella contemplazione della sanità futura; che l'uomo rinchiuso in profondo carcere è perfettamente libero nella contemplazione della libertà futura; e così

di seguita, tutto il mondo è bento parchè lo voglia. Non è che questione di *volle fortiter*. — Ridicolo sarcasmo, misero ritrovato che si mette in mostra dei moderni pensatori come oro della propria cava, e non è che orpello del magazzino altrì. Già prima di Platone, in fatti, con'egli attento, eravi tal sorta di filosofi, che insegnavan ogni bene finire nella spartana, se la delizia della vita. Anche Epicuro, e Zenone lo stoico, e l'altro Zenone epicureo, e Aristippo, e la razza esplosa degli scettici molte simililli sentenze pronunziarono; e lo stesso grave moralista Seneca affermò doverci formare la felicità colla opinione; e colui solo esser misero che tal si crede, anche possedendo il mondo intero. Da quei vetusti semi germinarono le sentenze dei moderni pensatori, i quali dicono la felicità essere unicamente nello sforzo che fa l'uomo quando è mosso dalla brama di conseguirla; tutta la vita co' suoi diletti essere nel moto; nella quiete la morte; agitazione doverci cercare, e sempre agitazione; non importa se piacevole o dolorosa. Cesando questa, cessa la vita; recata la vita, estinta è la felicità — (1).

SEN. Ecco adunque? I forsennati furoristi che a quando a quando son vicini a scoppiare per le rive e si dilanano per la disperazione, non dovranno noi rispettare fra tutti gli uomini felici e beatissimi? Se tutto quaggiù è sogno e delirio, dunque facciamo di sempre sognare e delirare. Oppio, vino, ebberia senza

---

(1) Sopra questo sistema reggesi il saggio nella speranza dell'alt' vita. Seneca come Ugo Foscolo.

fine; o dove questa cessi, oppio e vino ancora. Ma la fibra si allenta; il fisico più non risponde agli stimoli. Ebbene, compiuto è il periodo; il ciclo è al suo termine; non puoi più godere, e la lucerna della vita è troppo lenta a spegnersi. Dunque un solo slancio di porti nel gran ricovero del nulla, dell' oblio perpetuo, che gli stolti chiamano morte. Un ferro, un laccio; tutto ha fine; ed eccoci nella immensa famiglia di coloro che più non sono.

370. Ora, quando questa ultima soluzione non vogliasi accettare, (e certamente a chi conservi dramma di senso non può riuscire gradita) per stando sempre viva la lotta fra le nostre inclinazioni e la insufficienza a soddisfarle, quale scampo mai potressi trovare, quale uscita? Niente certamente se non se il riconoscere che nella presente condizione non haavi piena e perfetta felicità, e che la maggiore tranquillità possibile consiste nel cercare saggia moderazione in tutto quanto si riferisce all' uso dei beni finiti, e nella esatta ed incessante pratica della virtù. Non già della virtù stoica cieca ed orgogliosa, che tutto cercando nell' uomo, e confondendo la miseria umana colla immensità di Dio, cade perpetuamente di illusione in illusione (1), ma di quella che guardando in alto, ripone ogni sua fiducia nell' aiuto di colui che solo è principio d' ogni cosa e fonte di ogni bene.

---

(1) L'uomo, per sé medesimo, non ha che il deplorabile potere di rendersi misero; non può quello di operare, né tampoco di conoscere la propria felicità.

Ascoltino la stessa epistola Orsato :

*Non parvidentem multa vocaveris  
Bacile beatum: rectius occupas  
Nomen beati qui deorum  
Manibus sapienter uti,  
Durantque cunctis pauperibus pati,  
Pejusque letis flagitium rivet.*

ARTICOLO 2.<sup>o</sup> — Influenza del ben morale  
sul bene eudemotologico.

---

571. Senza virtù, ho disse, non è possibile vera felicità. Or dunque noi domandiamo: esiste qualche nesso intimo fra il bene morale e il bene eudemotologico? — Il fatto lo afferma, ed in appoggio della sua testimonianza concorre anche la ragione. Ed in vero:

(1) Noi appelliamo bene ciò che risponde alle nostre inclinazioni e produce la felicità; diciamo bene ancora ciò che risponde alle leggi di giustizia e di onestà, e produce la virtù. Il primo è bene eudemotologico, il secondo, bene morale. Ora che cosa esprime questa comunanza di denominazione congiunta a questa diversità di attributi? Non altra, per certo, se non se la identità generica, e la differenza specifica. Ma come le specie particolari danno sempre e necessariamente avvea fra di loro una vicendevole relazione per la essenza generica in cui sono contenute, anche il bene eudemotologico ed il ben morale devono avere fra di

loro una stretta relazione, e quindi debbono esercitare una vicendevole influenza.

(2) Il ben morale, ossia la virtù, noi abbiamo detto, consiste nella armonica corrispondenza degli esseri colla nostra volontà per mezzo dell'intelletto; il bene eudemonologico consiste nella armonica corrispondenza degli esseri colla nostra volontà per mezzo del sentimento (num. 397). Ma per ragione della unità e semplicità dello spirito, gli atti delle sue facoltà si congiungono fra di loro; onde ogni inteso è anche sempre sentito. Dunque al ben morale va sempre congiunto, in qualche grado almeno, anche il bene eudemonologico (num. 400).

(3) Il carattere proprio della virtù consiste nell'uso saggio ed ordinato delle nostre potenze; il carattere proprio della felicità consiste nel maggior possibile sviluppo delle nostre tendenze in modo conforme alla loro natura. Ma il pieno sviluppo delle nostre potenze neppure saprebbe immaginare senza un saggio ed ordinato uso delle medesime. Dunque senza l'esercizio della virtù non potrebbe in alcun modo conseguire la felicità.

(4) Lo stato gradevole e felice dello spirito deriva dalla relazione del soggetto umano con un oggetto proporzionato alle sue tendenze. Oggetto proporzionato alle tendenze umane non potrebbe trovarsi in alcuna delle cose finite e contingenti, ma solo nell'assoluto ed infinito. L'atto poi di tendere all'assoluto ed infinito costituisce la coscienza della virtù. Dunque la virtù è principio indispensabile da cui si genera la felicità.

372. A questi argomenti generali se ne potrebbero aggiungere tanti altri particolari quante sono le singole specie di beni che possiamo godere, quanto le nostre facoltà per mezzo delle quali noi li godiamo; ma la esperienza ci parla in un modo assai più chiaro ed incontestabile che la stessa ragione. L'uomo sente un irritato bisogno che la sua volontà sia buona, o non malvagia; che ella aderisca ai giudizi dell'intelletto, forse anche al sacrificio degli appetiti sensuali. La natura umana vuole il diletto che nasce dalla approvazione della coscienza, e non è soddisfatta se non a questa condizione. Cercate i beni più soavi e più inalienabili, e troverete sempre che hanno la primitiva loro sorgente nel cuore e nell'intelletto insieme. Che cosa sono le delizie composte di continenti nel pacif? Poeti boni, e molta tranquillità dello spirito; poche deviazioni, e candida innocenza. Se questa fosse, neppure la felicità sarebbe finzione. Che se all'incontro l'armonia fra l'intelletto e l'appetito non esiste, ogni delizia è ben tosto smareggiata. Il rimorso è tossico sentissimamente che arde e stragge, nè lascia pace o riposo. Un bene conseguito a prezzo di colpa non è più bene, ma tosto dilegua come prestigio ingannatore. La moralità, adunque, è condizione indispensabile della felicità.

373. Questo fatto ci viene continuamente attestato dal nostro intimo sentimento. E' ordo mai, in vero, accade che noi rammentiamo con grata emozione i tempi, i luoghi, le circostanze della nostra infanzia? Non per altro se non perchè quella era l'età della

innocenza. La serenità dello spirito non conosceva turbamento; e la prece della passioni, e la puntura del rimorso non erano entrate nel nostro cuor. Eravamo noi allora felici? Non oserei affermarlo. Incapaci egualmente di bene e di male, di merito e di colpa, noi non eravamo infelici, turbati, angosciati, e ciò bastava a renderci lieti e tranquilli. Or quale intima soddisfazione e dolcezza inebbriante non dovranno generare dal sentimento e dall'esercizio della virtù? Densa veramente è vita e riposo dell'anima. Se mai provaste, in fatti, a scuotere il freddo e sterile egoismo per animarvi a puro e nobile affetto verso i vostri simili; se mai rivolgeste la parola all'afflitto per soccorreragli la fronte ed infondergli conforto; se stendeste la mano benefica allo indigente seco lui dividendo il vostro letto e la vostra mensa; se vi adopraste ad ammaestrare l'ignorante, a richiamare il travolto nel retto sentiero; se innalzaste il vostro sguardo ed il vostro affetto all'essere supremo, al Signore e Padre universale, non sentirete forse allora che nella virtù è immenso tesoro di dolcezza, miseria e menzogna nella colpa? Non sentiste che la virtù, piuttosto che un dovere, è una necessità per ognuno che turpemente non si acciechi sui veri bisogni della nostra natura? Basso l'uomo che sperimenta in sé tali piaceri! Non vi sarà mai tempesta che valga ad obblittere il suo coraggio, non turbine che possa distruggere la sua pace; e negli stessi suoi patimenti, egli troverà sempre una fonte inesaurita di inaffabili consolazioni,

174. Ed i benefici che reca la virtù all' uomo individualmente considerato, si rinnovano egualmente nel commercio sociale. Colui che è in pace con sé medesimo sente ancora il vivissimo bisogno di stare in pace ed in amichevole concordia con coloro che sono a lui vicini. La famiglia ed il domestico tetto sono la sua delizia ed il suo aspro tormento secondo che in esso alberga la virtù, e che questa ne è sbandita. Quel vincolo che congiunge insieme due esseri in una sola tendenza, in un solo scopo e quasi in una sola persona, non consiste al certo nella discesa propensione, e non si limita alla comunanza della proprietà, della industria e del lavoro. I bruti stessi hanno società e famiglie in questo modo costituite; ma all'uomo ben più elevate relazioni si convergono, voglio dire le relazioni morali che legando insieme gli animi, fanno che l'un l'altro si perfezionino e si completino a vicenda. Il marito, dotato per natura di maggiore forza e fermezza d'animo, è il naturale sostegno della sua compagna, la quale in ricambio, conformando le proprie braccia alla sua volontà, e vivendo con lui e per lui, esercita sopra il suo spirito quel mite e dolce ed ad un tempo e potentissimo impero, che acquista sempre novelle attrattive dalla scovità dei modi, dalla squisitezza del sentimento. L'amore, per questa avventurosa coppia, nulla ha di basso, nulla di profano; è un culto, una religione; e la reciproca dipendenza è assai più gradita che la volontà del comando. E la virtù che insieme annoda gli animi degli sposi, distende i benefici suoi effetti ancora sulla nascente prole. La

voce di natura, che in tutti gli altri esseri animati è guida sufficiente ed infallibile, nell'uomo, quando non soccorre la virtù, ben sovente è menzognero ed incerto; e dove questa tace, anche quella spesso volte stasene muta e silenziosa. La fiera del deserto non mai abbandona i suoi nati; essa li nutre e li difende anche a costo della propria vita; ma l'uomo corrotto e costumato facilmente dimentica i paterni uffici, ed in sé medesimo attua i più sacri offetti. Quindi le famiglie nello squallore e nella miseria. E questa è mala consigliera; onde la tristizia del padre, il più delle volte, genera la malvagità dei figli ancora, i quali diventano più tardi tormento e castigo dei loro genitori. Così, per mancanza di virtù, quella santa istituzione che è ordinata a delizioso conforto della vita, muove in sorgente d'immensi mali.

173. No diversamente vuoi giudicare di quella grande società che unisce i cittadini fra di loro. Senza giustizia, senza virtù, dice Platone, non può sussistere nemmeno una società di ladri, che si uniscono per spogliare i viandanti. Essi, in fatti, sono iniqui con gli altri; ma se fra loro offendono l'equità, ben tosto si disperdono o si distruggono a vicenda. I due potenti vincoli pei quali più uomini si accostano fra di loro sono l'amizia e la beneficenza sociale. Il solo interesse non produce che associazioni effimere e prive di fondamento. L'amizia poi e la beneficenza sociale si nobilitano e si corroborano a misura che divergono virtuose, e toccano il più alto grado di perfezione quando più che l'uomo ama nell'uomo, l'amico nel-

L'unico non è che la virtù, cioè quando l'affetto si porta, come ad ultimo suo scopo, al vero, al bene giusto ed all'onesto; e tramutandosi in amore alla virtù, non si propone alcun bene se non se in ordine a questa (1).

576. La civile società, come la famiglia, è essenzialmente fondata sulla disparità nelle condizioni degli individui che la compongono. Essa ha i forti e i deboli, i superiori e gli inferiori. La eguaglianza dei cittadini innanzi alla legge non è in contrasto colla disparità delle condizioni; anzi la suppone, e senza di essa le leggi hanno fondamento; imperocchè senza di ciò esse non sarebbero possibili. Checchè si faccia, il più saggio, il più abile sarà pur sempre superiore, al meno saggio, al meno abile, l'attivo all' inerte, il buono al cattivo. Gli uomini sono simili, ma non eguali; si avvicinarsi l'un l'altro, ma non si possono mai paragonare. Faccvi a restaurar l'eguaglianza degli uomini, e l'opera vostra non avrà la durata che d' un istante. E potesse perpetuarsi, ciò sarebbe per la società il peccato del uadi. La perfetta eguaglianza dei mezzi e dei bisogni spingerebbe gli uomini in guerra insconciliabile. Niente reciproca utilità, ma tutti costretti a precacciarsi sostentamento con aspra fatica. Niente prevalenza d'autorità, ma ciascuno oppresso dalla forza del più. Niente proprietà e nient sicuro possesso, ma lotta, usurpazione, forza brutale, guerra atroce.

(1) Perciò il Cristianesimo, che si fonda esclusivamente sulla virtù, è fra tutte le società la più durevole, la più perfetta. Sopra noi vegga il Romano Pontefice e noi sue libere terre capi. A. V. Cicerone.

577. Egli è appunto per effetto della loro disparità di condizione che gli uomini si recano l'un l'altro vicendevole giovamento. Potrebbe non un artefice costruire una macchina utile a qualche cosa con un numero anche grandissimo di parti tutte fra loro eguali? E così il grande artefice della natura. Ma affinché questa disparità produca il fine a cui è ordinata, è necessario un vincolo tra gli individui, una norma delle loro operazioni, la quale non offenda suo piccoo adempimento che nella virtù. Orè questa manca, cade ogni legge, e vuota di efficacia resta ogni obbligazione. Ponete sovrani e sudditi senza virtù, e non avrete governo, ma oppressione; non ordine, ma impeto di gare e di tumulti senza fine. Virtù proprio denno avere i grandi e gli umili, i potenti e i deboli, i ricchi e i poveri, i dotti e i semplici, cioè tutti i membri e le forze di ciascheduno concertano alla utilità ed al ben essere del corpo intero.

578. Sia, pertanto, che noi consideriamo l'uomo individualmente, o nelle sue relazioni immediate e domestiche, o ne' suoi più larghi vincoli sociali, sempre dobbiamo concludere che senza virtù non è possibile prosperità o felicità. E da ciò facilmente argomentasi ancora quale sia la felicità che, nell'ordine presente, è dato all'uomo di conseguire. Al pieno contentamento, in fatti, è condizione indispensabile il perfetto esercizio della virtù. A questa meta noi tendiamo; ma nella presente vita non la possiamo completamente raggiungere; perciò la vita è pur sempre una carriera più o meno travagliata e penosa. L'uomo è quaggiù come

peragrinante, non come chi stassi in patria ed in luogo di riposo. La dimora è pena, ed il camminare è fatica. Se alcuno afferma d'essere pienamente beato, non gli credete; egli mente agli altri ed a sè medesimo. La vita è campo in cui germogliano poche erbe sane e molte aspre e pungenti spine; quelle non si colgono senza questo, nè le une dalle altre si possono scovare. Una cosa sola stà in noi, alleviar il male coll'esercizio di rette operazioni; non sbagliar nè lasciarsi sedurre dal presente, e riporre la nostra fiducia nello avvenire; tendere ad un oggetto degno della nostra natura, e volgere ad esso le aspirazioni del nostro cuore.

179. Or qual è questo oggetto che formar deve il termine e la mira delle nostre brame? I filosofi pagani ciechi adoratori di sè medesimi, mai non lo seppero giustamente additare. Essi cercavano in sè stessi, o nell'atto che altamente proclamavano la propria sovrana indipendenza, cadavere acciacciato sotto il proprio peso; ed il fatto smentiva nel modo più solenne le bellezze loro dottrine. Se poi uscivano, cercando, fuori di sè medesimi, che cosa vedevano mai? Aria, fuoco, atomi, materia, sempre materia. Essi vagavano sempre in tale sfera in cui lo spirito non potea trovar riposo. Travedero in nube una causa prima e sovrana; ma non potendo indagarne i caratteri, la chiamavano il fato, il caso; onde in un concetto solo studiaronsi di scemmare nozioni disparate e ripugnanti, ordine e caos, libertà e necessità, limite ed immensità, tutto e nulla. E come l'intelletto andava in vano cercando il vero, la volontà mai non riusciva ad indirizzarsi al bene.

380. E tale pur anche adesso è la condizione di coloro che limitando le sguardo alla natura finita e contingente, non curano di procacciarsi i nobilissimi conforti della religione. Le loro brame sempre vive e non mai soddisfatte, eloquentemente mostrano quanto essi s'aberrino lontano da quella via per la quale l'uomo dee sempre ed incessantemente camminare. Fatto per la religione, egli non può trovare fuor di essa tranquillità e riposo. E quantunque egli tenti imper silenziale allo spirito coi carnali diletti e colla ebbrezza del senso, pronta, amara e pungente è la delusione. Domandato al filosofo di Ginevra, Stanco ed affaticato dei tumultuosi piaceri che offrivagli la società, egli cerca il suo riposo nella solitudine di Montmorency e nelle aurette della natura campestre; ma la brillante sua immaginazione e la forza del suo sentimento vedono svanire quei diletti quale ingannevole chimera. Allora egli tenta di cacciare quella penosa noia bevendo a larghi sorsi nella tazza di voluttà; ma poi gettandola lungi da sé, scoraggiato esclama: che cosa erano costei per me tutti codesti beni? « Quando anche tutti i miei sogni si fossero convertiti in realtà, non mi sarebbero punto bastati; avrei immaginato, sognato, desiderato ancora. Trovava in me un vuoto inspiegabile che nulla avrebbe potuto riempire; io sperimentava una irresistibile tendenza verso altra specie di godimenti dei quali non aveva idea, eppure ne sentiva continuo e pungente bisogno. » E così sempre accade ad ognuno il quale non abbia degradato sé stesso al punto da cessare d'essere uomo. La religione è sola

confario proporzionato all'animo nostro. Essa è somma sapienza che rivela l'uomo a sé medesimo, che gli rischiarò le tenebre del suo cuore, e che insegnandogli il vero sapere ed immutabile, gli addita ancora il ben perfetto a cui deve aspirare. Essa lo innalza dal presente al futuro, dal finito all'infinito, dalla creatura al Sommo Creatore, Guida benefica, madre amorosa, essa lo riprende ne' suoi travisamenti, lo consiglia nelle sue incertezze, lo conforta nella sua infermità; ed imprimendo un amoroso bacio in fronte a coloro tutti che fanno ritorno a lei, li toglie dalle loro colpe; e perfezionando il loro spirito, li conduce e li innalza fino a quel punto in cui la giustizia e la felicità non sono più distinte fra loro, ma stringendosi in amoroso amplesso, si confondono in una essenza sola; *justitia et pax osculatae sunt*. Allora l'oggetto della virtù diviene il principio della felicità (num. 505); fare il bene e godere il bene sono una stessa ed identica cosa (num. 509); imperocchè fare il bene è perfetto amore, goder il bene è perfetto amore. L'amore perfetto poi rende l'uomo divino e partecipe della divina natura; *vos dii eratis, et filii Excessi amoris...* *divinae consortis naturae*. — Qui la filosofia mi abbandona; la fede libera il suo volo. Dio! dammi lume, dammi fiducia, dammi amore.



## CONCLUSIONE.



Risummo di questa trattata; una attinenza colle singole parti della filosofia superiore, e come essa sia principio da cui rampollano tutte le altre scientifiche discipline.

381. Giunto al termine di questo mio trattato, ben mi accorgo quant'esso sia poca cosa; eppure vivamente vorrei trarne per la educazione vostra, e eletti giovani, molto gran bene. Ed in ciò mi conforta il pensiero che anche poche cognizioni, quando sieno fra loro bene ordinate, e tutte, quasi in uno specchio, presentate alla memoria, da per sé stesse si fecondano, si moltiplicano, ed accrescono così da formare, col progresso del tempo e colla diligente riflessione, largo corredo di scienza. Onde ciò conseguire, portate, noi dobbiamo raccogliere le sparse sia del nostro ragguarimento, e ridurle in pochi cenzi ai loro capi principali.

382. La filosofia, noi abbiamo dette, è la scienza dell'uomo nell'ordine sopra sensibile; ossia la scienza dell'anima umana, e delle sue relazioni cogli oggetti exteriori. Quindi essa distinguesi in due parti principali, l'una soggettiva e l'altra oggettiva.

383. Per formarci una giusta cognizione dell'anima umana, noi abbiamo preso le mosse da quei fatti che

esistono sotto la nostra esperienza, cioè delle sue operazioni; e riducendo queste alle precipue loro categorie, ne abbiamo argomentate le tre facoltà fondamentali, che sono la sensibilità, la appetitività e la intelligenza.

384. La sensibilità, può esser mossa ad operare da doppia causa, l'una materiale, estrinseca all'anima, l'altra immateriale, intrinseca alla medesima. Quindi le due diverse specie di atti, che abbiamo decomposti sensazioni o sentimenti. Il fenomeno delle sensazioni, quanto certo ed incontestabile, altrettanto è recondito nel modo con cui viene originato. Queste si distinguono in più classi secondo la natura degli stimoli dai quali si trasmettono alla spirito le debbe impressioni. E si del pari i sentimenti si distinguono in diverse classi per ragione della loro origine, della loro relazione colle tendenze e col bisogni del nostro spirito, e del loro oggetto. Da ciò dipendono le leggi che governano tanto le sensazioni come i sentimenti. Ma i fenomeni della sensibilità hanno un campo assai più esteso che non sia l'azione delle cause qui sopra accennate, nè si possono spiegare se non se ammettendo altre facoltà subalterne e dipendenti dal senso, che sono la ricettiva sensuale, la immaginativa sensuale e la analitica sensuale. Noi abbiamo mostrato la esistenza di queste facoltà nel nostro spirito, abbiamo mostrato come esse stiano in giusta rispondenza cogli altri fatti conosciuti della natura, ed abbiamo determinate le leggi principali da cui esse sono governate.

385. Anche la facoltà appetitiva può essere deter-

minata ad operare da due cause diverse, cioè dalla sensibilità e della intelligenza; e però si hanno due diverse specie di atti, spontanei ossia istintivi, e deliberati. L'istinto, secondo gli oggetti ai quali si riferisce, può essere fisico o spirituale; secondo il fine a cui esso tende, può essere egoistico individuale, egoistico sociale, o disinteressato. La facoltà appetitiva, in quanto opera dietro il dettato della intelligenza, si dice libera volontà; e può essere di tre diverse specie, vale a dire libertà di contraddizione, di specificazione, di contrarietà. La potenza di operare liberamente non si può in alcun modo negare nell'uomo; essa però non è assoluta ed illimitata, ma è ristretta da confini proporzionali alla condizione della natura umana.

586. La facoltà intellettuale si dispiega nell'uomo per mezzo di due atti particolari, cioè la percezione e la riflessione; d'onde si generano due specie di cognizioni che si chiamano dirette o riflesse. Atti più particolari della riflessione sono i giudizi ed i ragionamenti. Il complesso poi di più ragionamenti congiunti insieme per un nesso logico, dicasi scientifico ragionamento. Il processo del ragionamento può partire dai dati particolari per finire in conclusioni generali, o viceversa può partire dai principi generali per finire nelle conclusioni particolari. Nel primo caso si chiama induzione; nel secondo, deduzione. Come abbiamo veduto del resto poi, anche l'intelletto esercita la sua azione sopra altre facoltà subalterne e da esso dipendenti, che sono la ricettività intellettuale, la immaginativa intellettuale e la unitiva intellettuale. Queste fa-

oltà, per la loro natura e per le leggi da cui sono governate, stanno in giusta correlazione con quello che abbiamo posto come dipendenti dal senso.

357. Questa facoltà non potrebbe esistere, né si potrebbe spiegare senza ammettere un soggetto in cui risiedono, ed a cui appartengano; ed esso deve andare fornito di proprietà proporzionate alla índole delle facoltà medesime. Quindi la esistenza dell'anima, la sua sostanzialità, la sua semplicità e spiritualità. I caratteri essenziali dell'anima poi, cioè la sua natura e le innate sue tendenze non possono disgiungersi da un fine corrispondente; e da ciò si argomenta la sua immortalità, per la quale essa deve esistere senza fine, vivere senza fine, e conservare senza fine il sentimento della propria personalità.

358. La cognizione dell'anima umana ci conduce spontaneamente ad istituire un confronto fra questa e le anime belluine, ed a determinare le loro affinità e differenze in riguardo alla facoltà sensitiva, alla facoltà appetitiva, ed alla facoltà intellettuale, e finalmente in riguardo alla loro natura ed all'ultima loro destinazione. E col progresso di queste ricerche sempre più evidente mostrasi la superiorità dell'uomo in confronto degli altri esseri animati (1).

---

(1) Queste cose compendiate dalle anime belluine in confronto dell'anima umana la ripete forse con estensione maggiore di quella che richiede in un trattato rudimentale. Ma quel libro era pubblicato prima che venisse domato all'uso della scuola. La superiorità poi della qualità, ed il modo averi l'complete con cui era,

389. Con ciò tocca il suo termine l'usano dell'azione umana nella sfera puramente soggettiva. Ma ogni facoltà, ogni tendenza necessariamente si porta in qualche oggetto ad essa relativo. Oggetto poi delle singole facoltà non sono altro che gli esseri per ragione delle principali loro qualità, vale a dire il bello, il vero, il buono.

390. Il concetto di bello si genera dalla armonica relazione degli esseri col nostro sentimento. Questa relazione però può essere immediata o mediata pel concorso di un atto intellettuale che precede l'atto del sentimento. Quindi le due specie di bello fisico e spirituale. Gli esseri ai quali si attribuisce la qualità di bello hanno avere sussistenza in sè medesimi, o solo negli atti della nostra mente. Quindi il bello reale ed ideale. La qualità di bello può essere attribuita a qualche oggetto da tutti gli uomini con giudizio comune ed invariabile, oppure può dipendere dal giudizio dei singoli individui, e seguire le mutabili vicissitudini delle umane opinioni. Quindi il bello assoluto e relativo. L'azione che viene esercitata dagli esseri sopra il nostro sentimento può variare di grado ed aver carattere blando, mite ed equabile, oppure istantaneo, forte ed anche impetuoso. Quindi il bello grazioso e sublime, che per caratteri speciali dei loro oggetti, acquistano la denominazione di fisico o psichico, intellettuale o

---

non ad ora, lo studiate, non stimate ad indulgenza. Del resto, il migliore qualità e serietà riesce anzi più facile che raggiungere or è difficile. E se i fati cominciano proprio, un altro ediziona fare di restringersi entro i limiti convenevoli.

morale. Il sublime poi o si manifesta al nostro spirito come grandezza o come forza, onde dicesi matematico o dinamico. E per ragione dei diversi suoi gradi, può essere grandioso, indeterminato e misterioso. Ma qual è il fine a cui è ordinato il bello? Quali le norme da osservarsi onde conseguire il fine a cui il bello è ordinato? Colla soluzione di questi due quesiti compiesi la prima parte della filosofia oggettiva.

591. La sensibilità è valida ed indispensabile ausiliaria della intelligenza; e questa procede nelle sue operazioni esercitandosi sopra un oggetto suo particolare, che è il vero. Come il bello consiste nella armonica relazione degli esseri col sentimento, il vero consiste nella armonica relazione degli esseri coll' intelletto. Quindi si genera il fatto delle cognizioni. Ma queste possono acquistarsi dall'uomo col solo uso dell'intelletto, oppure coll'intelletto sussidiato dal senso; possono acquistarsi dall'uomo coll'uso dei mezzi suoi propri ed individuali, oppure col soccorso dei lumi altrui. Perciò le fonti dalle quali santoriscono le cognizioni sono tre, l'intelletto, il senso e l'autorità.

592. L'intelletto è fonte valida e legittima di cognizioni, sia che lo si consideri come facoltà percettiva, e come facoltà discorsiva. Negare il primo sarebbe quanto distruggere l'intelletto medesimo; anzi l'atto stesso di negare implica l'affermazione di ciò che vorrebbe negare. Il secondo poi deriva dal primo per necessaria conseguenza; e non puossi impugnare senza rendere impossibile tutti gli atti ancora della volontà. Dall'ammettere però nell'intelletto la facoltà di cono-

scare il vero non ne consegue che tutti i nostri giudizi e tutti i nostri ragionamenti siano veri. Indi la necessità di un criterio di verità e di norme regolatrici degli atti intellettuali. Criterio supremo di verità è l'evidenza; le norme regolatrici degli atti intellettuali variano secondo la natura degli atti medesimi, che sono le percezioni, i giudizi (primitivi e posteriori), ed i ratiocinii.

392. Il senso è fonte valida e legittima di cognizioni. Que queste si escludessero, appena potrebbero trovar campo in cui si esercitasse la nostra intelligenza. Ma noi siamo certi sulla verità di fatto delle nostre impressioni sia nell'ordine fisico o nell'ordine psichico. Noi siamo certi che alle impressioni da noi sperimentate corrispondono altrettanti oggetti, che sono cause delle medesime. Spesse volte, è vero, le testimonianze dei sensi ci traggono in errore; ma ciò non deriva che dall'uso imperfetto dei medesimi, e dalla trascuranza delle norme ad essi relative.

393. L'autorità è fonte valida e legittima di cognizioni. Se l'uomo, nella ricerca del vero, non potesse valersi che dei mezzi suoi individuali, le sue conoscenze sarebbero in stremitissima cerchia limitate. Tutte le nozioni storiche, tutte quelle che non cadono immediatamente sotto i nostri lumi, e sotto la nostra esperienza, dovrebbero necessariamente rifiutarsi. Ma l'autorità può considerarsi nei singoli individui, o nella concorde attestazione di più individui, o nell'unanime consentimento di tutto il genere umano. La prima specie di testimonianza, nella pratica ordinaria

è insufficiente a produrre una vera certezza. L'ultima specie o la si considera in tutti gli uomini insieme presi individualmente, ed è impossibile; o la si considera nella intera umanità presa in modo impersonale, ed è assurda. Dunque solamente la seconda specie di testimonianza decisi potrà a fondamento di certezza. Il carattere però ed il valore della certezza che si ottiene per mezzo dell'autorità differisce da quella che si consegue coll'uso del senso, come questa differisce dalla certezza che deriva dall'uso immediato della ragione. E quindi, in riguardo a questa, devono osservarsi norme pratiche appropriate, che nel loro complesso costituiscono l'arte critica.

304. Ma le singole conoscenze che noi acquistiamo sarebbero sempre sterili e di poca utilità se non si moltiplicassero per mezzo del ragionamento, il quale, pel diverso scopo finale che ci proponiamo, può essere di tre specie, d'onde si genera il triplice metodo inquisitivo, dimostrativo, didascalico. Ciascuno di questi consta di parecchi atti suoi propri che vengono regolati da norme speciali.

305. Spesso però avviene che questi atti si esercitino in modo insufficiente, o non si esercitino in modo alcuno, oppure si esercitino in modo vizioso; onde nasce nel nostro intelletto il triplice stato per cui esso possiede imperfettamente la verità (dubio); oppure è privo della verità (ignoranza); od in fine, sta in opposizione colla medesima (errore). La opinione oggettivamente considerata, si dice probabilità, e può essere intrinseca od estrinseca, univocata e dinamica.

sperimentale o trascendentale. Il calcolo del suo valore si fonda sul confronto fra le cause cooperatori in favore dell'evento supposto colle cause al caso contrario. Vuolsi però tener conto di alcuni indizi estrinseci che rendono più facile e sicura l'applicazione di questo principio generale. Affine alla opinione, ma non identica, è la perplessità, che dicesi anche dubbio positivo. Esso non ammette diversità di grado; e nelle sue specie particolari può essere teorico o pratico, metodico o scettico, universale (pirronistico) o parziale. Come il dubbio è affine alla opinione, la ignoranza si accosta al dubbio e perciò essa ancora si chiama dubbio negativo. Anche questa esclude ogni diversità di grado. Le cause della ignoranza, che sono comuni anche al dubbio, nei loro capi principali, si riducono a quattro, cioè i limiti essenziali della ragione, i limiti accidentali; la non correttezza delle cognizioni e l'avversione alle medesime. La prima non si può rimuovere; in riguardo alle altre vogliamoli osservare i precetti opportuni per vincere questo stato difettoso della intelligenza. L'errore differisce dalla certezza, dal dubbio e dalla ignoranza, come pure dal pregiudizio e dalla menzogna. Esso deriva da imperfezione dell'intelletto, o da perversa volontà. Nel primo caso non è imputabile, e dicesi involontario od invincibile; nel secondo caso è imputabile direttamente od indirettamente, e dicesi volontario o vincibile. Le cause più particolari producenti l'errore sono immediate o mediate, intrinseche od estrinseche. Come immediata è il difetto od il vizio del ragionamento (solismi e varie

loro specie); causa mediate intrinseche, la irregolare propensione a giudicare, e la influenza degli affetti e delle passioni; causa mediate estrinseche, l'autorità. A ciascuna di queste si contrappongono precetti convenienti.

396. La verità è oggetto della intelligenza; essa però nell'atto di manifestarsi alla mente nostra, si concreta e si determina nei diversi errori che stanno nell'ordine della natura, cioè l'universo, e sono superiori alla medesima, cioè Dio. Noi volgiamo il nostro sguardo prima all'uno, e poi all'altro.

397. L'universo esiste. Nemo se dubita se non colui che vuol negar fede al proprio intimo convincimento. Cercare prove metafisiche di ciò sarebbe quanto negare la contingenza delle cose naturali e confondere il valor della ragione con quello della esperienza; ma quando non vogliasi negare il fatto delle fisiche impressioni, di necessità dee ancora ammettere la realtà degli oggetti ad esse corrispondenti. La esistenza poi dell'universo non posso spiegare se non dietro quattro ipotesi, che sono fondamento ad altrettanti sistemi, cioè il materialismo ossia casualismo, il dualismo, il panteismo e la creazione dal nulla. Il materialismo, sia che lo si prenda nella espressione letterale o come casualismo, è assurdo. Il dualismo, sotto qualunque forma sia stato immaginato, è assurdo. Il panteismo sia che lo si prenda come emanatismo, realismo, ed idealismo, è assurdo. Dunque necessariamente dee ammettere la creazione dal nulla. Questa poi implica la preesistenza ab eterno di un essere assoluto. Dunque l'assoluto, cioè Dio, esiste.

398. L'atto creativo e l'esistenza dell'Essere creatore non sono assurdi. Essi superano la diretta nostra comprensione, ma indirettamente si dimostrano così da costringere l'assenso di chi non voglia ribellarsi alla più chiara evidenza e vagare nelle tenebre anche riguardo a sé medesimo. La esistenza dell'assoluto poi include seco le sue perfezioni, le quali tutte si compendiano nella pienezza dell'essere. Noi non la intendiamo, ma la conosciamo; non la percepiamo in sé stessa, ma per antitesi colle proprietà degli esseri finiti. Dio è il più alto oggetto delle nostre cogitazioni.

399. La conoscenza del vero ci conduce a quella del bene, che consiste nella armonica relazione degli esseri colla volontà. Nissun oggetto però si manifesta alla volontà se non per mezzo dell'intelletto o del sentimento. Nel primo caso il bene si chiama morale, onesto; e produce la virtù, ossia la giustizia; nel secondo caso, si chiama eudemonologico, utile, e produce la felicità. Distinte sono le specie, ma non si tutte divine, imperocchè nulla è inteso che anche non sia sentito.

400. A costituire il ben morale sono necessari tre elementi, cioè una legge; la cognizione di essa, ossia coscienza; la facoltà di osservare o non osservare la legge, ossia la libertà.

401. La esistenza di una legge regolatrice delle umane azioni è attestata dall'intimo sentimento e dal consenso unanime, costante, universale; né le obiezioni che si muovono hanno alcun valore contro questa verità. La origine prima di ogni legge è insita nella

natura eterna, e si rifonde nell'ordine assoluto. Quindi la legge eterna, la legge naturale, le leggi positive. La legge naturale partecipa di caratteri essenziali della legge eterna. Nella sua origine è sovranumana; nella sua essenza è una; nella sua durata è perpetua ed immutabile. Inoltre essa ha dei caratteri suoi propri e particolari, che sono la sanzione e la promulgazione. Questa è necessario a rendere la legge obbligatoria; quella a renderla efficace. Le leggi positive partecipano di caratteri della legge naturale sovra cui si fondano, ma si modificano per ragione dei tempi, dei luoghi e delle persone a cui sono ordinate.

602. Secondo elemento di moralità è la coscienza, ossia l'attitudine dell'intelletto a scientemente giudicare sulla bontà o malizia delle azioni. Perciò la coscienza morale si distingue dalla psichica e dalla endemoneologica. A costituire la coscienza morale è necessaria una azione, una legge ed una ragionevole affermazione sulla convenienza o sconvenienza di quella con questa. Dove l'affermazione sia dubbia o viziosa, nascono quegli stati della mente che in modo improprio si considerano come specie particolari della coscienza, e sono l'errore ed il dubbio. In conformità di ciò le regole dei giudizi morali si distinguono in tre classi, cioè quelle che riguardano la coscienza vera e certa, la coscienza mancante del carattere di verità, e la coscienza mancante del carattere di certezza.

603. Terzo elemento costitutivo del ben morale è la libera volontà. La libertà è una dote della volontà intelligente, e la distingue dalla spontaneità, che non

ha carattere morale. La esistenza della libertà fu dimostrata nella filosofia soggettiva. I suoi limiti sono determinati dalla condizione della natura umana, e possono esserlo ancora da cause accidentali relative allo stato peculiare di ciascuno individuo nella facoltà intellettuale e nella facoltà sensitiva, derivanti da ragione intrinseca, oppure dalla influenza di cose esteriori.

604. Questo abbiamo qui sopra esposto forma la teoria generale della moralità da cui scaturiscono le pratiche applicazioni. L'uomo, come intelligente e libero, ha cogli altri esseri a lui eguali delle relazioni attive, cioè dei diritti; e per converso, come finito e dipendente, ha verso gli altri esseri o lui eguali o superiori delle relazioni passive, ossia dei doveri. Tanto i diritti come i doveri poi, per la unità della legge di natura, dipendono da un supremo principio morale.

605. Tutti i filosofi, in fatti, lo ammettono; ma nel determinarne la formula, grandemente differiscono fra di loro. Gli uni sono puri oggettivisti, altri, puri soggettivisti; altri, in fine, ai quali accordiamo, accoppiando un elemento oggettivo ad un soggettivo. Tal è il principio cosmistico, che nella sua più facile e popolare espressione si converte nel principio evangelico, da cui scaturiscono le tre specie di doveri individuali, sociali, religiosi.

606. L'uomo non può essere nel tempo stesso ed in un atto identico obbligante ed obbligato; perciò, in stretto senso, egli non può aver doveri verso sè medesimo. Questi però acquistano carattere obbligatorio per la loro derivazione dalla legge suprema. Essi

risguardare l'uomo sotto l'aspetto fisico e spirituale; per ragione di questi poi si distinguono in più specie particolari.

607. I doveri sociali o si riferiscono alla umanità in genere considerata, od alla società civile, od alla società domestica (coniugale, parentale, civile). Ognuno è naturalmente indinato verso i propri simili; e questa tendenza sarebbe al tutto inutile, o seivente anche dannosa, ove non esistessero leggi e doveri atti a determinare le vicendevoli relazioni. I doveri sociali poi sono di due specie, vale a dire perfetti, ossia giuridici o di giustizia, ed imperfetti, ossia di benevolenza o di carità. I primi corrispondono ad altrettanti diritti; onde il numero e la natura di questi determina il numero e la natura di quelli. I secondi non corrispondono ad analoghi diritti, nè la lesione di questi produce in altri un titolo di risarcimento; ma non perciò vuoisi negare in essi il carattere obbligatorio. Tanto gli uni che gli altri si specificano più particolarmente secondo la natura della società da cui sono originati.

608. Di suprema importanza sono i doveri religiosi, che hanno loro cominciamento nella cognizione di Dio, e si risolvono negli atti pratici costituenti il culto interiore ed esteriore. Essi hanno la ragione prima nella dipendenza degli uomini dall'Essere Supremo, e si specificano secondo i diversi caratteri della medesima. Tutta la morale ha il suo fondamento nei doveri religiosi; e negati questi, non è possibile alcun vero diritto, nè alcun dovere. La umanità non è più che

una mandra di belve; la società civile e la famiglia non hanno ordine su cui poggiare.

609. In corrispondenza al ben nocente sta il bene eudemonologico, cioè quello che deriva da una armonica relazione degli esseri colla nostra volontà per mezzo del sentimento, e genera la felicità.

610. Ma qual è l'oggetto della felicità? Nei tempi rozzi e barbari, dei più reputavasi solo bene il godimento dei piaceri materiali. Variamente di poi pensarono i filosofi. Epicuro e Zenone fondarono i due sistemi principali; e all'uno od all'altro di questi più o meno si accostano le dottrine di coloro che non furono rischiarati dal lume della evangelica rivelazione. Epicuro ridusse tutto il bene alla felicità; a questa pose come fine unico ed esclusivo delle umane azioni, derivandola dal godimento dei beni del corpo e dello spirito. I suoi discepoli poi ridussero tutto l'uomo al senso, al ventre. Zenone non conobbe altro bene od altro fine delle azioni umane che la virtù.

611. Rampolli degli antichi Epicurei furono i posteriori sensuali e materialisti, che tennero largo campo nelle scuole fino ai nostri dì. La dottrina stoica, riprodotta in gran parte dagli accademici, andò estinguendosi, e non diede quasi segno di vita fino alle riforme filosofiche di Emanuele Kant. Gli uni, abbassando l'uomo presso a poco a livello dei bruti, resero affatto impossibile la virtù; gli altri, invece, pretendendo di innalzarlo sopra sé medesimo, resero impossibile la felicità. Tutti poi errarono egualmente cercando nell'uomo un pieno contentamento, limitandolo al pos-

saio di una specie particolare di beni, e sconsigliando la duplice inevitabile tendenza della natura umana.

612. Nell'ordine presente non avvi punto e perfetta felicità; o la maggior possibile contentezza non può essere se non se nella ordinata soddisfazione di tutte le tendenze sensitive, intellettuali e morali. I beni intellettuali però sono di lunga mano superiori ai beni sensibili; sopra gli uni e gli altri poi s'innalzano d'immenso tratto i beni morali, ossia la virtù.

613. Siano pur molti, in fatti, i beni che l'uomo gode, senza la virtù finiscono col perdere il lor valore. Sia pur l'uomo oppresso da gravi mali; la virtù offre conforti preclariissimi, inestimabili. La virtù non è identica colla felicità, ma sua strettissima compagna. Essa moderò la concupiscenza dei beni fisici, mette in accordo le propensioni dello spirito; dà lume alla intelligenza, corrobora la volontà e rende l'uomo padrone di sé medesimo. Ed i benefici che reca la virtù all'uomo individualmente considerato, si rinnovano e moltiplicano nel commercio suo sociale. La famiglia ed il domestico seno sono delizie ineffabili ed aspro tormento secondo che ivi alberga la virtù, oppure ne è sbandita. E parimenti della più ampia società umana vuolsi ragionare. Ciò è inique per sé stesso è malvagio con gli altri; e la malvagità degli individui è sorgente d'immensi danni per tutto il corpo sociale; onde nasce il sovvertimento d'ogni legge, l'abuso della forza, la violenza, la rapina, l'oppressione.

614. Nihil bene, adunque, nihil felicità è possibile

senza la virtù; con questa poi l'uomo si prepara conforti validissimi per sostenere le presenti avversità e tendere con ferma fiducia al conseguimento di un ben migliore. L'uomo è creato ad altissimi destini; egli è fatto per Dio. Tendere a lui, pertanto, è somma sapienza; possederlo, suprema felicità.

615. Questo, in brevi cenni, è l'ordine ch'io mi son proposto nelle mie lezioni alle quali ora pongo fine. Dello sguardo generale che abbiamo rivolto alla medesima, ho ferma fiducia che voi, ottimi giovani, andrete convinti della eminentissima utilità di questa scienza, che, secondo le mie poche forze, ho voluto guidarvi a studiare. Esaminate la condizione umana, le ingenti sue tendenze, i beni che l'uomo può conseguire, i mali e le delusioni a cui spesso va incontro, il giuocamento grandissimo ch'egli può e deve recare a' suoi simili, i larghissimi compensi che ne riceve; considerate la nobiltà dell'uomo, per una parte, i suoi trascorsi ed il suo degradamento per l'altra; guardate voi medesimi, e le cose che stanno intorno a voi; volgete seria riflessione ad un solo essere della natura, ad un solo atomo; studiatelo con amor del vero, e voi farete a voi stessi tante interrogazioni, che quasi alla insaputa vostra vi troverete spinti a sempre più profondamente entrare in questa scienza nobilissima, la quale, per quanto diseno coloro che non la conoscono, è pur sempre madre dell'universo sapere.

616. Poco io qu'vi dissi, ed più sarebbe stato opportuno; ma la dèi voi troverete il germe di assai più larga scienza; ed il generale rudimento di tutte

le singole parti delle filosofiche discipline. Dall'esame dei fatti concreti o particolari la nostra mente fa scendere per ascendere alla contemplazione dei principi generalissimi, che costituiscono la ontologia. Dalla conoscenza dei singoli esseri mutabili e contingenti apersi la strada alla considerazione delle leggi generali che costituiscono la cosmologia, e dell'essere primo, immutabile ed assoluto, che forma oggetto della teologia naturale. I fenomeni dello spirito manifestati per opera dell'intimo sentimento, e le spontanee ricerche sullo loro cause sono quasi lacerata che ci guida nel più reconditi penetrali della antropologia e della psicologia. Seguendo poi questo cammino, dal campo della teoria astratta si assorge a quello della pratica, e si determinano quelle leggi e quelle norme che insegnano all'uomo come egli possa governarsi ne' propri atti onde conseguire il fine a cui per ragione condiziona dee sempre tendere, ed in cui riguardo sempre deve operare. Quindi muovono il primo passo le più ardue e profonde ricerche sul bene obiettivo e subiettivo, sulla virtù e sulla felicità, il che costituisce quelle parti della scienza che appellarsi filosofia etico-demosologica e morale.

617. Da ciò per chiaramente apparisce quanto stoltamente errasse da la volgare opinione di coloro che pretendono menomare la importanza della filosofiche dottrine confinandole tra la astratto e sterili speculazioni. Non s'è alcuna scienza che non tragga da esse principio od efficacissima incremento. Le une nascono dalla filosofia per immediata derivazione; ond' esse son

giusto titolo può dirsi madre loro. Fra queste sono la scienza filosofica del diritto naturale; la giurisprudenza, che prendendo le mosse dal diritto di natura, procede alla istituzione ed alla applicazione delle leggi positive; la politica, che determina le norme necessarie alla stabilità ed alla sicurezza interna ed esterna degli stati; la economia sociale, che addita le fonti della prosperità e del ben essere comune; la filosofia della storia, che dalla conoscenza dell'uomo e della grande famiglia umana trae la ragione delle svariate vicissitudini cui il corpo sociale va continuamente soggetto; la estetica, che confrontando la natura delle cose colle ingente propensioni del nostro spirito, scopre le leggi generali e speciali del bello; la filologia, che spacciandosi nelle leggi del pensiero, addita i modi più appropriati e più efficaci per la estrinseca sua manifestazione. Altre scienze poi, sebbene non si possano dire rampolli immediatamente derivanti dalla filosofia, traggono però da essa la radice loro originaria, e prive del suo ajuto, ben presto finirebbero nel perire. Tolle sono tutte le scienze fisiche, o qualunque categoria particolare esse appartengano.

618. Positivismo, si vuol gridare, positivismo. Ma che cosa vuoi con ciò esprimere? Se positivismo è porre la osservazione dei fatti concreti e particolari come base delle teorie o delle conclusioni generali, ci troviamo in perfetto accordo, nè altra fa la strada per la quale noi stessi abbiamo intrapreso di camminare. Noi partiamo dalla esperienza che è guida indispensabile alla ragione; ed anche negli atti intellettivi noi

non dimentichiamo la relazione di così coll' intimo sentimento. L'uomo non ha la coscienza del proprio pensiero se non perchè sente di pensare. Se poi per positivismo si voleva intendere la esclusione della conoscenza di tutto quanto non cade nel dominio delle feliche impressioni, ciò finirebbe, ed a suo luogo l'abbiam mostrato, nel rendere impossibile ogni scienza, instabile e chimerica ogni cognizione. Il positivismo così inteso non è altro che una barriera innalzata contro il progresso di quelle scienze stesse che si colorosamente si pretende di propugnare; anzi non è altro che un più o meno rapido regresso verso la barbarie antica. I primi che chiamavansi sapienti, erano positivisti, cioè semplici raccoglitori di fatti. Ma come avvenne che le loro cognizioni ricevessero incremento e si disponessero in ordinato sistema? Ascendendo dalla cognizione dei fatti all' esame delle loro affinità e differenze, da queste alla loro causa, e quindi alla teorica generalizzazione della scienza. Al periodo della filosofia empirica, pertanto, succedette il periodo della filosofia astratta o dottrinale. Finalmente, paragonando le leggi e le teorie scoperte colle tendenze dell' uomo e co' suoi bisogni, le cognizioni astratte si concretarono e si ordinarono alla pratica utilità, ed al conseguimento del ben essere individuale e sociale. Quindi la terza epoca, che si può appellare della filosofia applicata, ossia empirico razionale. Allora questa scienza, fatta adulta, vigorosa, feconda, generò le scienze fisiche e sperimentali, che guidate e correte dai lumi della madre comune, con rapido passo

loccarono un grado di perfettamento miserabile, insperato, portentoso. Ma se le scienze finisse, fatte pressantose di sé medesime, potessero ripudiare il senso umano e governarsi di proprio esclusivo consiglio, non dubito di affermare che, come rapidamente sorsero, declinando e corrompendosi, cadrebbero in vergogna e inevitabile degradamento. E la ragione è chiara a chi la vuole intendere. Il moltiplicarsi delle nostre cognizioni non deriva da altro se non se dalle incessanti alternarsi di due opposti e successivi movimenti intellettuali; cioè del processo induttivo, che dalla percezione dei fatti particolari ascende ai principi generali; e del processo deduttivo, che dai principi generali percepiti discende alle molteplici conseguenze particolari, le quali alla lor volta divengono materia di nuova induzione. La dovizia e la vastità delle scienze, la moltitudine e la importanza delle scoperte stanno sempre in giusta proporzione col successivo ripetersi di questi due atti, che quasi due specchi riflettentisi a vicenda i raggi della luce, ne accrescono sempre più la copia e lo splendore. Se non che un fatto importante vuol si osservare. La induzione non potrebbe essere di stretto rigor logico, né produrre alcuna assolutamente certa conclusione se non in quanto la cerchia del suo esame si estendesse a tutti i fatti congeneri reali e possibili; il che non mai accade. La deduzione poi, perchè abbia forza logica incontestabile, dee prendere le mosse da principi puri, necessari, assiomatici; ma applicata alle scienze sperimentali, sempre e necessariamente si fonda su prin-

rigi empirici, induttivi; ed è da questi soli che vuoi si con giusto criterio misurar il suo valore. Onde sin dagli suoi primi resto aperto uno spiraglio allo insinuarsi dell'errore; e col successivo avvicinarsi degli anni medesimi, lassi un varco sempre più largo e patente; sicchè il falso frammischinandosi al vero, lo sciente, in breve andare, perdono la loro purezza primitiva. A prevenir il quale danno basterà un mezzo solo, cioè ritornare di tratto in tratto a quei primi principi che formano la base del puro filosofico ragionamento, e questi porre quasi pietra di paragone contro la incerta lega delle cognizioni posteriormente acquistate. Le filosofiche dottrine, pertanto, sono lacrime che deve stare sempre accesa e splendere innanzi ad ogni intelletto schiettamente amico del vero.

619. E tali voi siete, o giovani generosi, che giunti al termine di queste rudimentali istituzioni, stete per entrare in quella più elevata palestra nella quale troverete il compimento e la corona della intellettuale vostra educazione. Qualunque sia, pertanto, lo carriera o cui vi accingete, non vogliate porro la dimenticanza le modeste dottrine alle quali, per quanto stà in me, vi voili erudire. Siatevi anzi desso quasi fido ed amoroso Mentore che vi accompagni, che vi consigli, che vi renda savi e dotti; e perchè dotti, buoni; e perchè dotti e buoni, sempre lieti, sempre felici.



# INDICE



|                    |        |
|--------------------|--------|
| PREFAZIO . . . . . | pag. 3 |
|--------------------|--------|

## **PARTI PRIMA. Del bello come oggetto del sentimento.**

|                                                                                                       |        |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------|
| Introduzione . . . . .                                                                                | " 7    |
| Capo I. Del bello genericamente considerato . . . . .                                                 | " 11   |
| Art. 1. Si ricerca se il bello sia cosa<br>al tutto subiettiva oppure al<br>tutto obiettiva . . . . . | " 12   |
| Art. 2. Come i filosofi abbiano inteso<br>l'elemento soggettivo ed ogget-<br>tivo nel bello . . . . . | " 18   |
| Art. 3. Concetto generico del bello in<br>confronto del vero e del buono . . . . .                    | " 28   |
| Art. 4. Si determina il valore della<br>formula qui sopra enunciata . . . . .                         | " 32   |
| Capo II. Specificazione del bello per ragione<br>delle facoltà alle quali si riferisce . . . . .      | " 56   |
| Art. 1. Del bello sensibile . . . . .                                                                 | " 59   |
| Art. 2. Del bello spirituale . . . . .                                                                | " 44   |
|                                                                                                       | " 54 " |

|                                                                                                             |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Capo III. Specificazione del bello per ragione<br>degli oggetti nei quali risiede pag. 54                   |     |
| Art. 1. Del bello ideale . . . . .                                                                          | 55  |
| Art. 2. Del bello reale . . . . .                                                                           | 65  |
| Capo IV. Specificazione del bello per ragione<br>delle forme che ad esso appar-<br>tengono . . . . .        | 88  |
| Art. 1. Del bello assoluto . . . . .                                                                        | 101 |
| Art. 2. Del bello relativo . . . . .                                                                        | 104 |
| Art. 3. Di alcune specie più partico-<br>lari del bello . . . . .                                           | 110 |
| Capo V. Del fine a cui è ordinato il bello, e<br>dei mezzi per conseguirlo . . .                            | 125 |
| Art. 1. Qual sia il fine a cui è ordi-<br>nato il bello . . . . .                                           | 131 |
| Art. 2. Delle norme principali da co-<br>servarsi per conseguire il fine<br>a cui il bello è ordinato . . . | 135 |

## PARTE SECONDA. Del vero come oggetto della intelligenza.

|                                                                           |     |
|---------------------------------------------------------------------------|-----|
| Introduzione . . . . .                                                    | 145 |
| Capo I. Della verità e della conoscenza in<br>genere . . . . .            | 147 |
| Art. 1. Natura della verità e sue specie<br>particolari . . . . .         | 148 |
| Art. 2. Sistemi filosofici erronei sulla<br>conoscenza della verità . . . | 152 |
| Capo II. Dell'intelletto come fonte di cogni-<br>zioni . . . . .          | 170 |

|                                                                                                                                                               |          |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------|
| Art. 1. Valore dell'intelletto come fonte di cognizioni . . . . .                                                                                             | pag. 171 |
| Art. 2. Della evidenza come segnale di verità e fondamento di certezza, e delle norme pratiche da osservare onde conseguirla negli atti intellettuali . . . . | « 179    |
| Art. 3. Norme pratiche relative alle percezioni ed ai giudizi . . .                                                                                           | « 183    |
| Art. 4. Norme pratiche relative ai ragionamenti . . . . .                                                                                                     | « 193    |
| Capo III. Del senso come fonte di cognizioni . . . . .                                                                                                        | « 202    |
| Art. 1. Valore del senso qual fonte di cognizioni . . . . .                                                                                                   | « 211    |
| Art. 2. Norme pratiche da osservarsi onde conseguire col tutto uso del senso la certa cognizione della verità . . . . .                                       | « 219    |
| Capo IV. Della fede nelle altrui testimonianze qual fonte di cognizioni . . .                                                                                 | « 213    |
| Art. 1. Valore delle altrui testimonianze come fonti di cognizioni . . .                                                                                      | « 216    |
| Art. 2. Norme pratiche da osservarsi onde conseguire per mezzo delle altrui testimonianze la certa cognizione della verità . . . .                            | « 223    |
| Capo V. Del ragionamento e del suo metodo qual mezzo per moltiplicare, provare, e comunicare ad altri le nostre cognizioni . . . . .                          | « 225    |

|                                                                                                                                                                               |              |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------|
| Art. 1. Del metodo inquisitivo . . .                                                                                                                                          | pag. 254     |
| Art. 2. Del metodo dimostrativo . . .                                                                                                                                         | • 252        |
| Art. 3. Del metodo didattico . . .                                                                                                                                            | • 266        |
| <b>Capo VI. Stati difettosi e viziosi della mente<br/>in riguardo alla verità . . .</b>                                                                                       | <b>• 275</b> |
| Art. 1. Imperfetto possesso della ve-<br>rità . . . . .                                                                                                                       | • 276        |
| Art. 2. Privazione della verità . . .                                                                                                                                         | • 279        |
| Art. 3. Opposizione alla verità . . .                                                                                                                                         | • 284        |
| <b>Capo VII. Degli oggetti ai quali si riferiscono<br/>le nostre cognizioni . . . .</b>                                                                                       | <b>• 296</b> |
| Art. 1. Esistenza dell'universo. Qua-<br>tro ipotesi sulla sua origine . . .                                                                                                  | • 297        |
| Art. 2. Teoria materialistica ossia ca-<br>sualistica, e sua insufficienza a<br>spiegare l'origine dell'universo . . .                                                        | • 302        |
| Art. 3. Teoria dualistica, e sua insuf-<br>ficienza a spiegare l'origine del-<br>l'universo . . . . .                                                                         | • 306        |
| Art. 4. Teoria panteistica, e sua insuf-<br>ficienza a spiegare l'origine del-<br>l'universo . . . . .                                                                        | • 309        |
| Art. 5. Teoria della creazione qual<br>solo mezzo sufficiente a spiegare<br>l'origine dell'universo. Esistenza<br>di Dio oggetto supremo delle<br>nostre cognizioni . . . . . | • 315        |

**PARTE TERZA. Del bene come oggetto della volontà.**

|                                                                                                                                                                                                            |          |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------|
| Introduzione . . . . .                                                                                                                                                                                     | pag. 525 |
| Capo I. Del bene morale teoricamente con-<br>siderato . . . . .                                                                                                                                            | • 532    |
| Art. 1. Della legge quale primo ele-<br>mento del ben morale . . . .                                                                                                                                       | • 535    |
| Art. 2. Della coscienza quale secondo<br>elemento del ben morale . . . .                                                                                                                                   | • 545    |
| Art. 3. Della libera volontà quale terzo<br>elemento del ben morale . . . .                                                                                                                                | • 565    |
| Capo II. Del bene morale praticamente con-<br>siderato . . . . .                                                                                                                                           | • 570    |
| Art. 1. Del supremo principio morale . . . .                                                                                                                                                               | • 572    |
| Art. 2. Della prima specie di doveri<br>derivanti dal supremo principio<br>morale, cioè dei doveri indi-<br>viduali . . . . .                                                                              | • 578    |
| Art. 3. Della seconda specie di doveri<br>derivanti dal supremo principio<br>morale, cioè dei doveri sociali;<br>e prima di quelli che si riferi-<br>scono alla umanità in genere<br>considerata . . . . . | • 598    |
| Art. 4. Dei doveri che si riferiscono<br>alla società domestica . . . .                                                                                                                                    | • 407    |
| Art. 5. Della terza specie di doveri<br>derivanti dal supremo principio<br>morale, cioè dei doveri religiosi . . . .                                                                                       | • 425    |

|                                                                                                                                                                                                                                                                         |                 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------|
| <b>Capo III. Del bene eudemonologico e della sua</b><br><b>relazione col ben morale . . . . .</b>                                                                                                                                                                       | <b>pag. 438</b> |
| <b>Art. 1. Opinioni dei filosofi sulla na-</b><br><b>tura del bene eudemonologico. . . . .</b>                                                                                                                                                                          | <b>• 440</b>    |
| <b>Art. 2. Influenza del ben morale sul</b><br><b>bene eudemonologico. . . . .</b>                                                                                                                                                                                      | <b>• 452</b>    |
| <b>Conclusione. Riassunto di questo trattato; sua</b><br><b>attinenza con tutte le singole</b><br><b>parti della filosofia superiore,</b><br><b>e come essa sia principio da cui</b><br><b>scampollano tutte le altre scien-</b><br><b>tifiche discipline . . . . .</b> | <b>• 465</b>    |



142256

## PROPRIETÀ LETTERARIA

1

2

